Dr. Hj. Umma Farida, Lc., MA

KONTRIBUSI PEMIKIRAN MUHAMMAD MUSHTHAFA AL-A'ZHAMI DALAM STUDI HADIS

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA
(Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI)

PUSTAKA PELAJAR

IAIN
KUDUS

Dr. Hj. Umma Farida, Lc., MA

KONTRIBUSI PEMIKIRAN MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ DALAM STUDI HADIS

Kata Pengantar:
Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA
(Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI)

KONTRIBUSI PEMIKIRAN
MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ
DALAM STUDI HADIS

Penulis
Dr. Hj. Umma Farida, Lc., MA

Editor
Dr. H. Abdurrohman Kasdi, Lc., M.Si

Rancang Cover
Haitamy el Jaid

Tata Aksara
Dimaswids

Cetakan I, Juli 2018

Penerbit
Pustaka Pelajar
(Anggota IKAPI)
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. 0274 381542, Faks. 0274 383083
E-mail: pustakapelajar@yahoo.com

ISBN: Dalam Proses

MOTTO

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, Rasul dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari Kemudian. Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik akibatnya

(QS. An-Nisā': 59)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu

(QS. Al-H{ujurāt: 6)

اُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِين

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan debatlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk

(QS. An-Naḥl: 125)

SATU ABAD
1344 - 144

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA

Hadis diyakini umat Islam sebagai sumber otoritas Islam kedua setelah al-Qur'an, dan para ulama telah banyak mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk mempertahankan otentisitas hadis yang sejak abad ke-19 semakin sering digugat dan dipersoalkan orisinalitasnya, baik oleh para Islamisis ataupun pemikir muslim sendiri seperti Aḥmad Amīn (1886-1954) dan Abū Rayyah (1889-1970) yang menolak anggapan bahwa hadis telah direkam pada masa awal Islam. Bahkan, Goldziher (1850-1921)—sebagai sarjana pertama yang membawa hadis ke dalam sebuah kajian historis dan kritis—tidak mengakui keabsahan hadis sebagai sumber terpercaya bagi masa awal Islam, melainkan hanya sebagai sumber yang sangat bernilai bagi dogma, konflik, dan perhatian muslim belakangan yang telah mengedarkan hadis. Skeptisisme Goldziher terhadap otentisitas hadis didasarkan pada maraknya kebodohan yang menyelimuti umat Islam awal dan fakta terjadinya pemalsuan hadis. Menurutnya, sebagian besar materi hadis dalam koleksi kitab hadis, merupakan hasil perkembangan keagamaan, historis, dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari kecenderungan-kecenderungan yang tampak pada masyarakat muslim selama masa-masa tersebut, sehingga mengakibatkan produk-produk kompilasi hadis yang ada saat ini tidak dapat dipercaya secara keseluruhan sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi saw. sendiri (Goldziher, 1967: 18-19).

Senada dengan Goldziher, Schacht (1902-1969) yang mengkaji hadis-hadis hukum dan perkembangannya menyatakan bahwa *isnād* yang menjadi elemen kunci menentukan otentisitas masing-masing hadis dapat menjadi sarana penentuan awal kemunculan hadis-hadis tersebut sekaligus *fabricator*-nya melalui teori-teori yang digagasnya: *back projection, common link, family isnād,* dan *argumentum e silentio* yang pada akhirnya menghasilkan kesimpulan kontroversial yang meruntuhkan pandangan kaum muslim:

> *The traditionists produced statements or 'traditions' which claimed to be the reports of ear-or-eye-witnesses on the words or acts of the Prophet, handed down orally by an uninterrupted chain (isnād) of trustworthy persons. Hardly any of these traditions, as far as matters or religious law are concerned, can be considered authentic* (Schacht, 1964: 34).

Banyaknya gugatan yang mempersoalkan ketiadaan data historis yang dapat memastikan otentisitas hadis, maka sejumlah sarjana hadis pun melakukan penelitian intensif guna menunjukkan bukti ilmiah yang menjadi keraguan para pemikir muslim dan islamisis. Adalah Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī (1930-2017) yang dalam beberapa karyanya seperti: *Studies in Hadith Methodology and Literature* (1977), *Studies in Early Hadith Literature* (1978), *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddišīn* (1982), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992), dan *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1996), yang mencoba mendiskusikan pemikiran para sarjana Barat, khususnya Schacht.

Al-A'ẓamī, sebagaimana sarjana muslim lainnya, berargumen bahwa penulisan hadis bermula sejak masa awal Islam dengan menampilkan data tentang keterlibatan para sahabat dan tābi'īn dalam aktifitas tulis-menulis ini. Al-A'ẓamī juga melakukan pembelaan terhadap historisitas *isnād* sekaligus membantah klaim Schacht bahwa *isnād* dibuat secara semena-mena oleh orang-orang yang menyandarkan atau memproyeksikan doktrin mereka kepada otoritas yang lebih tua, serta meluruskan penjelasan tentang

pemaknaan fitnah yang didefinisikan secara tidak proporsional oleh Schacht. Bahkan, al-A'ẓamī telah dengan benar menunjukkan bahwa terdapat banyak fitnah sebelum pembunuhan Khalifah Umayyah Walīd ibn Yazīd (w. 126 H.), yakni perang saudara antara Ibn az-Zubair dan 'Abdulmalik ibn Marwān sekitar tahun 70 H., juga perang saudara antara 'Ali ibn Abi Ṭālib dan Mu'āwiyah ibn Abi Sufyān yang dideskripsikan oleh Ṭāha Ḥusain (1951: 5) sebagai pertengkaran terbesar dalam sejarah Islam.

Teori *back projection* Schacht dipandang al-A'ẓamī tidak logis dan menyisakan beberapa masalah, karena jika benar para periwayat itu memalsukan *isnād* mengapa mereka menyandarkan kepada otoritas sahabat yang lebih muda, bukan kepada otoritas yang lebih tua atau terkemuka, seperti penyandaran kepada Abū Hurairah dan Ibn 'Abbās daripada kepada Abū Bakr dan 'Uṡmān. Selain itu, ditemukannya sejumlah riwayat yang sama dalam bentuk dan makna dalam literatur *muḥaddiṡīn* dari sekte-sekte muslim yang berbeda dengan periwayat yang berasal dari berbagai negeri yang sangat berjauhan dan hampir mustahil mereka bertemu dan sepakat melakukan pemalsuan seperti ini. Di sinilah letak kekuatan argumen yang dibangun oleh al-A'ẓamī. Kesalahan sumber-sumber yang dikutip Schacht menurut al-A'ẓamī meng-akibatkannya salah menerapkan metodologi yang pada akhirnya membawanya pada kesimpulan yang salah pula.

Al-A'ẓamī juga mengkritik statemen Schacht tentang *family isnād* dan *common link.* Al-A'ẓamī tidak menganggap seluruh *family isnād* itu asli, juga tidak menganggap seluruhnya palsu, tetapi ia menekankan pentingnya dilakukan penelitian terlebih dahulu terhadap kredibilitas masing-masing periwayat dalam rantai periwayatan yang ada di dalamnya. Secara spesifik, al-A'ẓamī juga menanggapi kritik Schacht tentang *silsilah aż-żahab* Mālik, Nāfi' dan Ibn 'Umar yang dianggap palsu. Al-A'ẓamī menilai Schacht melakukan kesalahan mendasar karena tidak mencantumkan tanggal lahir Mālik yang menurutnya dapat mengarahkan pada kesimpulan keliru. Demikian pula dengan *common link,* yang

dinilai al-A'ẓamī, Schacht terlalu terburu-buru dalam menyimpulkan periwayat kunci sebagai pembuat atau pemalsu hadis.

Meskipun penolakan al-A'ẓamī terhadap klaim Schacht tidak tak terbantah, namun upayanya dalam mempertahankan otentisisitas hadis tetap layak dipertimbangkan. Studi Umma Farida yang dituangkan dalam buku ini berusaha memotret secara utuh kontribusi al-A'ẓamī dalam studi hadis, dan pembelaannya terhadap orisinalitas dan otentisitas hadis, baik dari *outsider* seperti Goldziher dan Schacht ataupun *insider* seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah. Penulis juga menghadapkan pemikiran dan sanggahan al-A'ẓamī dengan para sarjana Muslim sebelumnya dan semasanya yang juga pernah mendiskusikan pemikiran-pemikiran para sarjana Barat tentang hadis, seperti Muṣṭafā As-Sibā'ī, Abū Syahbah, dan 'Ajjāj al-Khaṭīb. Dan, yang terpenting adalah bahwa untuk menganalisis teori-teori Schacht dan tanggapan al-A'ẓami, penulis juga melakukan pengujian langsung terhadap tiga kasus hadis yang dipilih dengan empat pertimbangan, yaitu: bahwa hadis tersebut dikeluarkan Schacht dan memperoleh tanggapan dari al-A'ẓamī, dinilai memiliki keterkaitan dengan teori-teori Schacht itu sendiri, ditemukan pernyataan yang cukup representatif dari Schacht ataupun al-A'ẓamī, dan banyak diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis. Ketiga hadis dimaksud adalah: hadis tentang daging binatang buruan, hadis tentang *Barīrah,* dan hadis tentang posisi dalam ṣalat berjamaah.

Studi Umma Farida memberikan sumbangan penting bagi pengembangan khazanah keilmuan dalam hadis yang bersumber dari sarjana hadis Muslim kontemporer, serta menjernihkan problematika yang muncul dan menjadi perdebatan di kalangan sarjana Muslim dan Barat seputar historisitas dan otentisitas hadis.

Jakarta, 17 Agustus 2018
Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA
Direktur Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI

SEKAPUR SIRIH PENULIS

Bismillāhirraḥmānirraḥīm

Buku ini berawal dari disertasi penulis selama menempuh Program Doktor (S3) di UIN Walisongo Semarang yang dipertahankan pada Sidang Ujian Terbuka pada 9 Januari 2013. Ide dasar penulisan buku ini berpijak dari pentingnya kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam yang masih selalu dihadapkan pada persoalan mengenai historisitas dan otentisitasnya, serta mengundang perdebatan di kalangan para pemerhati hadis, baik dari kalangan para pemikir muslim seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah ataupun yang berasal dari para islamisis, seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht.

Persoalan ketiadaan data historis yang dapat memastikan otentisitas hadis telah mendorong sejumlah sarjana hadis melakukan penelitian intensif dalam rangka meneguhkan kebenaran hadis sebagai sesuatu yang memang bersumber dari Nabi saw. Salah satunya dilakukan oleh Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī (1930-2017)—selanjutnya hanya disebut al-A'ẓamī—yang berupaya mengkaji hadis dengan menunjukkan bukti ilmiah yang menjadi keraguan para pemikir muslim dan islamisis, khususnya Schacht.

Al-A'ẓamī, dinyatakan Arthur John Arberry (1905-1969) merupakan sarjana yang memiliki ketelitian tinggi sehingga mampu menghasilkan karya yang menakjubkan, karena telah menunjukkan bahwa proses transmisi hadis secara tertulis telah ada

sejak masa Nabi saw. hingga pertengahan abad III H. dengan lebih menekankan pada data historis. Selain itu, al-A'ẓamī adalah salah satu sarjana yang mengkaji pemikiran islamisis dari lingkungan islamisis sendiri, tepatnya di Cambridge. Meski cukup lama menempuh studi di Cambridge dan banyak bergaul dengan para islamisis, namun al-A'ẓamī memiliki pandangan yang berbeda, bahkan justru mengkritisi mereka.

Upaya al-A'ẓamī untuk menyanggah teori-teori yang disampaikan para islamisis memang tidak segera menyelesaikan masalah, karena para sarjana Barat menuntut adanya data dokumentatif. Sebagian besar mereka berargumen bahwa pencatatan hadis yang terlambat dan proses periwayatan yang cacat, yakni periwayatan secara lisan, merupakan sumber kelemahan dalam hadis. Terlepas dari berhasil tidaknya al-A'ẓamī mempertahankan otentisitas hadis tersebut dari gugatan para islamisis, namun setidaknya hal ini menunjukkan adanya upaya dan kontribusi al-A'ẓamī yang tidak dapat dipandang sebelah mata dan layak dikaji dalam melakukan penelitian ilmiah dan menunjukkan bukti-bukti tentang otentisitas hadis.

Proses penulisan disertasi dan penyusunan buku ini tidak akan terselesaikan tanpa bantuan banyak pihak, khususnya putra dan putri al-A'ẓamī (Aqil M. Azmi, Ph.D dan Fatima Azmi, Ph.D) yang telah berkenan memberikan informasi yang dibutuhkan terkait biografi al-A'ẓamī selaku tokoh sentral dalam penelitian ini.

Terima kasih yang tak terhingga penulis sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA, Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI, yang telah berkenan meluangkan waktu di tengah padatnya aktifitas beliau untuk memberikan Kata Pengantar dalam buku ini; Bapak Prof. Dr. H. Muhibbin M.Ag., Rektor UIN Walisongo Semarang sekaligus promotor, yang telah memberikan arahan, bimbingan, dan petunjuk yang sangat berharga bagi penulis dalam penyusunan disertasi dari awal sampai akhir dengan penuh tanggung jawab dan dedikasi yang tinggi; dan Bapak Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag selaku

co-promotor, yang telah meluangkan waktu di tengah-tengah kesibukan beliau untuk membaca, mengarahkan, memberikan saran dan catatan-catatan kritis kepada penulis setiap kali naskah disertasi sampai ke meja beliau.

Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Rektor IAIN Kudus, Bapak Dr. H. Mudzakir, M.Ag, yang telah memberikan dukungan dalam penyelesaian buku ini; Bapak Prof. KH. Ali Mustafa Ya'qub (Alm.), yang telah memberikan informasi berharga tentang al-A'ẓamī, dan memberikan beberapa tambahan referensi guna melengkapi data penelitian; Bapak Dr. KH. Ahmad Lutfi Fathullah, MA, yang telah mengijinkan penulis untuk meminjam dan memfoto copy literatur yang penulis perlukan dari perpustakaan beliau di kantor Pusat Kajian Hadis, Jakarta.

Terima kasih yang tulus dihaturkan kepada kedua orang tua penulis, Abah Drs. KH. Muhammad Asyiq dan Ibu Hj. Rohmatun yang tidak henti-hentinya membimbing dan berdoa untuk kesuksesan penulis. Demikian pula kepada suami tercinta Dr. H. Abdurrohman Kasdi, Lc., M.Si, yang terus memotivasi penulis, memberikan perhatian dan cintanya, serta dua buah hati tersayang, ananda Akmal Fawwāz Aulia Raḥman dan Azka Fayyāḍ Atqia Raḥman yang berusaha untuk selalu memberikan toleransi kepada umminya ketika sedang berada di depan laptop selama proses penyusunan buku ini.

Menutup tulisan ini, penulis memohon maaf jika masih banyak ditemukan kekurangan dari buku ini. Tak ada gading yang tak retak. Saran dan kritik kontruktif demi perbaikan buku ini sangat penulis harapkan.

Demak, 25 Mei 2018

PEDOMAN TRANSLITERASI

I. Konsonan Tunggal

NO	HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	KETERANGAN
1	ا	Alif		
2	ب	ba’	B	Be
3	ت	ta’	T	Te
4	ث	ṡa	ṡ	s (dengan titik di atas)
5	ج	Jim	J	Je
6	ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
7	خ	kha’	Kh	ka dan ha
8	د	Dal	D	De
9	ذ	Zal	Ż	zet (dengan titik di atas)
10	ر	ra’	R	Er
11	ز	Za	Z	Zet
12	س	Sin	S	Es
13	ش	Syin	Sy	es dan ye
14	ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
15	ض	ḍ	ḍ	de (dengan titik di bawah)
16	ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
17	ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
18	ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)
19	غ	Gain	G	Ge

NO	HURUF ARAB	NAMA	HURUF LATIN	KETERANGAN
20	ف	Fa	F	Ef
21	ق	Qaf	Q	Qi
22	ك	Kaf	K	Ka
23	ل	Lam	L	El
24	م	Mim	M	Em
25	ن	Nun	N	En
26	و	Wau	W	We
27	ه	Ha	H	Ha
28	ء	hamzah	'	Apostrof
29	ي	Ya	Y	Ye

II. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap yang disebabkan oleh syaddah ditulis rangkap.

Contoh:

سنّة Sunnah

مدلّس Mudallis

III. Vokal Pendek

Fatḥah (ـَ) ditulis a, kasrah (ـِ) ditulis i, dan ḍammah (ـُ) ditulis u.

IV. Vokal Panjang

Bunyi a panjang ditulis ā, bunyi i panjang ditulis ī, dan u panjang ditulis ū, masing-masing dengan tanda 'garis'(¯) di atasnya. Contoh:

1. Fatḥah + alif ditulis ā

إسنَاد isnād

2. Kasrah + ya' mati ditulis ī

تدوِيْن tadwīn

3. Ḍammah + wawu ditulis ū

اصُوْل uṣūl

V. Vokal Rangkap

1. Fatḥah + ya' mati ditulis ai

الصحيحَيْن Aṣ-Ṣaḥīḥain

2. Fatḥah + wawu ditulis au

تَوْثيق Tauṡīq

VI. Ta' Marbuṭah di akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis ha, seperti sūrah, nasy'ah.
   Kata ini tidak diperlakukan terhadap kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia seperti: ṣalat.
2. Bila disambung dengan kata lain (frase), ditulis h, contoh:

كتابة الأحاديث Kitābah al-Aḥādīṡ

VII. Hamzah

1. Bila terletak di awal kata, maka ditulis berdasarkan bunyi vokal yang mengiringinya, tanpa didahului tanda apostrof, seperti إنّ ditulis inna,

   أبو هريرة ditulis Abū Hurairah.

2. Bila terletak di akhir kata, maka ditulis dengan lambang apostrof (’), seperti شيء ditulis syai'un.
3. Bila terletak di tengah setelah vokal hidup, maka ditulis sesuai dengan bunyi vokalnya, seperti ربائب ditulis rabā'ib.

4. Bila terletak di tengah kata dan dimatikan, maka ditulis dengan lambang apostrof (’), seperti ditulis تأخذون ditulis ta’khużūna.

VIII. Kata Sandang alif + lam

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al: البقرة ditulis al-Baqarah.
2. Bila diikuti huruf syamsiyah, huruf ‘l’ diganti dengan huruf syamsiyah yang bersangkutan: النساء ditulis an-Nisā‘.

IX. Penulisan Kata-kata Dalam Rangkaian Kalimat

Dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan menurut penulisannya.

ميزان الإعتدال	mīzān al-i‘tidāl
تدريب الراوي	tadrīb ar-rāwī

X. Teknis-teknis Lainnya

1. Kata-kata dari bahasa asing yang telah diadopsi ke dalam bahasa Indonesia, maka penulisannya disesuaikan dengan huruf ejaan kata-kata tersebut sebagaimana tertuang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), seperti: hadis, ulama, tasawuf.
2. Kata-kata termasuk nama orang yang disandarkan kepada Allah dan sifat-Nya, serta ad-dīn ditulis langsung, seperti Waliyullāh, Ḥujjatullāh, ‘Abdurraḥīm, Syamsuddīn.
3. Ya an-nisbah pada akhir kata ditulis ī, seperti الأعظمي ditulis al-A‘ẓamī.

DAFTAR SINGKATAN

Swt.	:	*Subḥānahu wa Ta'āla*
Saw.	:	*Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam*
H.	:	Hijriyah
QS.	:	Qur'an *Sūrāh*
Studies	:	*Studies in Early Hadith Literature, al-A'ẓamī*
Dirasat	:	*Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* al-A'ẓamī
Origins	:	Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.*
w.	:	Tahun wafat
Bu.	:	Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*
Mu.	:	Muslim, *Ṣaḥīḥ*
Muw.	:	*al-Muwaṭṭa'*
Ṭ	:	Aṭ-Ṭabrānī, *al-Mu'jam.*

DAFTAR DIAGRAM

Diagram 1 : Jalur periwayatan *common link* yang dibuat oleh Joseph Schacht — 172
Diagram 2 : Koreksi al-A‘ẓamī atas jalur periwayatan *common link* Schacht — 201

DAFTAR TABEL

Tabel 1
Pemikiran al-A‘ẓamī dalam studi hadis dan kontribusinya — 299
Tabel 2
Pembelaan al-A‘ẓamī terhadap kritik islamisis — 310
Tabel 3
Pembelaan al-A‘ẓamī terhadap kritik pemikir muslim — 319

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR — vii

SEKAPUR SIRIH PENULIS — x

PEDOMAN TRANSLITERASI — xivii

DAFTAR SINGKATAN — xixii

DAFTAR DIAGRAM — xx

DAFTAR TABEL — xxi

DAFTAR ISI— xxii

GLOSARIUM — xxv

ABSTRAK — xxv

BAB I

PENDAHULUAN — 1

BAB II

BIOGRAFI MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL- A'ẒAMI — 29

A. Potret Keluarga, Masa Kecil, dan Riwayat Pendidikan — 29
B. Situasi Politik, Sosial, dan Keagamaan — 34
C. Karya Intelektual al-A'ẓamī — 42

BAB III

PEMIKIRAN MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMI — 49

A. Konsep Sunnah dan Hadis — 49
B. Otentisitas hadis Nabi — 60

BAB IV

PEMBELAAN MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ DALAM MEMPERTAHANKAN OTENTISITAS HADIS — 131

A Pembelaan al-A'ẓamī terhadap Kritik Para Islamisis — 131
B. Pembelaan al-A'ẓamī dari Kritik Para Pemikir Muslim — 208

BAB V

KONTRIBUSI MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ DALAM STUDI HADIS — 233

A. Pendekatan dan Metode al-A'ẓamī dalam Studi Hadis — 233
B. Al-A'ẓamī dan Polemik Wacana Hadis — 246
C. Sumbangan al-A'ẓamī dalam Studi Hadis — 274
D. Pengaruh Pemikiran al-A'ẓamī terhadap Para Sarjana Hadis Lainnya — 325

BAB VI

PENUTUP — 329

A. Kesimpulan — 329
B. Saran — 331

DAFTAR PUSTAKA — 333

INDEKS — 341

LAMPIRAN — 353

BIODATA PENULIS — 461

GLOSARIUM

Argumentum e silentio adalah cara terbaik untuk menentukan bahwa sebuah hadis tidak ada pada masa tertentu dengan menunjukkan bahwa hadis itu tidak digunakan sebagai argumen hukum dalam diskusi yang diharuskan merujuk kepada hadis tersebut jika memang hadis itu ada. Artinya, suatu hadis dinyatakan tidak ada pada saat tertentu jika ia tidak dipakai sebagai argumen hukum.

'Ādil adalah orang yang memiliki akhlak dan perilaku keberagamaan yang baik, dengan indikator muslim, *bālig,* berakal, terhindar dari sifat *fāsiq,* dan menjaga *murū'ah.*

Adā' adalah menyampaikan atau meriwayatkan hadis kepada orang lain.

Āḥād adalah periwayatan yang dilakukan oleh satu, dua orang atau lebih, yang jumlahnya tidak memenuhi persyaratan hadis *mutāwatir.*

Back Projection adalah penyandaran hadis ke belakang, yakni kepada seseorang yang memiliki otoritas yang lebih tinggi, demikian seterusnya hingga kepada Nabi saw.

Common link adalah periwayat tertua dalam jaringan *isnād,* yang darinya sejumlah jalur periwayatan mulai menyebar.

Ḍābit adalah periwayat yang kuat hafalannya terhadap apa yang pernah didengarnya. Kemudian mampu menyampaikan hafalan tersebut kapan saja setiap kali diperlukan, jika ia meriwayatkan

dengan hafalannya. Ia juga akan memelihara kitabnya dengan baik jika ia meriwayatkan hadis dari catatannya.

Ḍa'īf adalah hadis yang lemah kualitasnya, karena tidak memenuhi salah satu syarat ke*ṣaḥīḥ*an hadis.

Family isnād adalah segala bentuk periwayatan yang di dalam rangkaian sanadnya ada hubungan, baik hubungan darah, hubungan perkawinan, ataupun hubungan antara budak yang telah dimerdekakan dengan tuannya.

Garīb muṭlaq adalah penyendirian seorang periwayat dalam suatu rangkaian sanad, sekalipun penyendirian tersebut hanya terdapat dalam satu *ṭabaqah,* dan terletak pada pangkal sanad, yakni *tābi'ī,* bukan sahabat.

Garīb nisbī adalah penyendirian mengenai sifat atau keadaan tertentu dari seorang periwayat. Penyendirian seorang periwayat seperti ini bisa terjadi berkaitan dengan ke*'ādil*an dan ke*ḍābiṭ*an (ke*ṡiqah*an) periwayat atau mengenai tempat tinggal atau kota tertentu.

Hadis adalah sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi saw., baik berupa perilaku, perkataan, persetujuan beliau atas tindakan sahabat, atau deskripsi tentang sifat dan karakternya. Hadis dalam pengertian ini merupakan sinonim dari sunnah.

Kitābah adalah menuangkan pengetahuan yang diperolehnya dalam bentuk catatan/tulisan *('amila al-'irāfah).*

Kitābah al-ḥadīs adalah menuangkan pengetahuan tentang hadis yang diperolehnya dalam bentuk catatan.

Matan adalah kata-kata hadis yang dengannya terbentuk makna-makna.

Mudallis adalah orang yang melakukan penyamaran (*tadlīs*) dalam periwayatan hadis. *Tadlīs* ada 3 (tiga) macam. *Pertama, tadlīs al-isnād,* yakni meriwayatkan hadis dari orang yang pernah dijumpainya padahal ia tidak pernah mendengarkan hadis secara langsung dari orang tersebut. *Kedua, tadlīs asy-syuyūkh,* adalah meriwayatkan hadis dari seorang guru dengan menyebutkan gelar atau nama panggilannya atau nama keturunannya. *Ketiga*, *tadlīs at-*

taswiyah, yaitu meriwayatkan hadis dari gurunya yang *ṡiqah,* dan gurunya menerima hadis itu dari guru yang lemah, dan ia menerima dari yang *ṡiqah* begitu seterusnya, lalu si periwayat tidak menyebutkan guru yang lemah tersebut, seakan-akan ia menyamakan kualitas sanad hadis yang sebenarnya tidak terpercaya menjadi terpercaya

Munqaṭi' adalah hadis yang gugur sanadnya di satu tempat atau lebih secara tidak berurutan, atau pada sanadnya disebutkan nama seseorang yang tidak dikenal namanya.

Mursal adalah hadis yang disandarkan langsung oleh *tābi'ī* kepada Nabi saw., baik sabda, perbuatan maupun taqrir beliau. *Tābi'ī* tidak menyebutkan bahwa ia menerima hadis itu dari sahabat, melainkan mengatakannya, ia menerima dari Nabi saw.

Mutābi' adalah hadis yang diriwayatkan seorang periwayat (bukan pada generasi sahabat) yang serupa dengan hadis yang diriwayatkan oleh periwayat lainnya.

Mutawātir adalah periwayatan yang dilakukan oleh sejumlah besar orang pada setiap tingkatan *(ṭabaqah)*nya yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta.

Naqd al-ḥadīṡ adalah penetapan keterpercayaan atau kecacatan pada diri periwayat untuk dapat memisahkan antara hadis yang *ṣaḥīḥ* dan hadis yang *ḍa'īf.*

Sahabat adalah orang muslim yang pernah berjumpa dengan Nabi saw., mengimani beliau, dan meninggal dunia dalam keadaan Islam.

Ṣaḥīḥ adalah hadis yang bersambung sanadnya mulai dari periwayat pertama sampai periwayat terakhir, terdiri dari orang-orang yang dikenal *'ādil* dan *ḍābiṭ,* hadisnya terhindar dari kejanggalan *(syāż)* dan cacat *('illat).*

Sanad adalah sandaran hadis, yaitu silsilah orang-orang yang meriwayatkan hadis, yang menyampaikannya kepada matan hadis. Sanad sinonim dengan *isnād* yang berarti menyandarkan. Maksudnya adalah, menyandarkan hadis kepada orang yang mengatakannya *(raf' al-ḥadīṡ ilā qā'ilihi).*

Sunnah adalah sabda, perbuatan, ketetapan, sifat (watak budi atau jasmani) baik sebelum menjadi Nabi saw. maupun sesudahnya. Berdasar definisi ini, sunnah merupakan sinonim dari hadis.

Syāhid adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang sahabat yang serupa dengan hadis yang diriwayatkan sahabat lainnya dari segi lafaẓ dan makna.

Syāż adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu orang *śiqah* yang menyalahi dari periwayat *śiqāt* lainnya (Imam asy-Syāfi'ī). Sementara al-Hākim memaknai *syāż* sebagai hadis yang diriwayatkan oleh satu orang *śiqah* yang tidak memiliki pendukung dari periwayat lainnya.

Ṡiqah adalah periwayat yang terpercaya, memiliki akhlak dan perilaku keberagamaan yang baik dan kuat hafalannya dan mampu menyampaikan hafalan tersebut kapan saja setiap kali diperlukan.

Tābi'īn adalah orang yang pernah menjumpai satu atau lebih dari sahabat.

Tadwīn adalah pengumpulan *(al-jam')* dan kumpulan lembaran-lembaran materi yang ditulis *(mujtama' aṣ-ṣuḥuf).*

Taḥammul adalah penerimaan hadis dari orang lain dengan menggunakan cara-cara tertentu.

ABSTRAK

Kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran dalam Islam menjadikan studi terhadapnya sangat penting. Terlebih hingga saat ini, persoalan mengenai otentisitas hadis masih menjadi perdebatan di kalangan para pemikir hadis, baik dari kalangan para pemikir muslim ataupun islamisis. Gugatan kaum islamisis terhadap hadis banyak yang mempersoalkan ketiadaan data historis dan bukti tercatat *(documentary evidence)* yang dapat memastikan otentisitas hadis, maka sejumlah sarjana hadis pun melakukan penelitian intensif, di antaranya Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī yang berupaya mengkaji hadis dengan menunjukkan data ilmiah yang menjadi keraguan para islamisis ataupun dari para pemikir muslim sendiri.

Upaya al-A'ẓamī dalam melakukan pembuktian secara ilmiah otentisitas hadis melalui pemikiran yang tertuang dalam karya-karyanya menarik diteliti untuk selanjutnya dirumuskan kontribusi yang diberikannya dalam studi hadis. Oleh karenanya, tujuan penelitian ini adalah: (1) Untuk menguraikan pemikiran al-A'ẓamī dan kontribusinya dalam studi hadis, dan (2) Untuk menjelaskan pembelaan al-A'ẓamī dalam mempertahankan otentisitas hadis dari kritik para islamisis dan pemikir muslim. Penelitian ini mengambil bentuk penelitian kepustakaan (*library research)* dengan pendekatan kualitatif-interpretatif. Metode pengumpulan datanya meng-

gunakan metode dokumentasi, untuk kemudian dianalisis secara deskriptif-kritis.

Hasil penelitian ini menemukan bahwa kontribusi yang diberikan al-A'ẓamī dalam studi hadis adalah: (1) Menunjukkan bukti-bukti bahwa penulisan hadis telah dilakukan sejak masa Nabi saw. dengan adanya paling tidak 52 sahabat yang memiliki naskah-naskah catatan hadis, sekaligus melakukan klarifikasi dan menambahkan minimal 21 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. yang belum pernah diungkap oleh para sarjana hadis sebelumnya. (2) Memaparkan 20 bukti bahwa istilah *samā'* dan *taḥdīṡ* tidak hanya untuk penyampaian verbal, melainkan juga digunakan untuk dikte, penerimaan, dan penyampaian hadis secara tertulis (3) Menunjukkan bukti tentang validitas *isnād* melalui 3 hadis yang memiliki redaksi sama dan diriwayatkan oleh ratusan orang di berbagai wilayah yang berbeda. (4) Meneguhkan dan mengembangkan gagasan para *muḥaddiṡīn* melalui sistematika langkah untuk melakukan uji kritik hadis, yang meliputi: Penelitian terhadap karakter periwayat, perbandingan silang atau *mu'āraḍah,* dan kritik nalar. (5) Menyanggah teori-teori yang dikemukakan oleh para islamisis, seperti Goldziher dan Schacht, dan (6) Melakukan pembelaan dari kritik para pemikir muslim, seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah.

Kata kunci : Kontribusi, al-A'ẓamī, Hadis, Islamisis

BAB I

PENDAHULUAN

Hadis[1] Nabi saw. merupakan sumber ajaran Islam yang menduduki posisi penting baik secara struktural maupun fungsional. Secara struktural, hadis menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an, dan secara fungsional, ia merupakan eksplanasi (*bayān)* terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat umum *(ʻām),* global *(mujmal)* atau *muṭlaq.*[2] Selain itu, hadis juga dapat dijadikan landasan bagi suatu keputusan hukum yang belum

[1]Secara etimologis, hadis–dalam bahasa Arab: *ḥadīṡ*-sebagai kata benda *(noun)* berarti berita *(khabar),* cerita, atau percakapan, baik yang religius atau sekular, historis atau kontemporer. Sedangkan jika digunakan sebagai kata sifat *(adjective)*, hadis berarti baru (al-Aʻẓamī, 1977: 1). Pada mulanya, hadis tidak saja berarti berita dari Nabi saw., tetapi juga berita-berita lain, termasuk al-Qur'an. Adapun hadis dalam terminologi *muḥaddiṡīn* yang berarti sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. baik berupa sabda, perbuatan, atau ketetapan (aṣ-Ṣāliḥ, 1999: 6; al-Khaṭīb, 1995: 27) terambil dari makna etimologis *khabar* ini yang pada perkembangannya mengalami penyempitan arti, sehingga pada akhirnya jika dikatakan hadis, maka secara spontan asosiasi tertuju kepada segala sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi saw. Hadis dalam arti sempit ini merupakan sinonim dari sunnah. Hadis dalam pengertian demikianlah yang dimaksudkan dalam penelitian ini.

[2]Lihat QS. An-Naḥl: 44. Adanya perintah agar Nabi saw. menjelaskan kepada umat manusia mengenai al-Qur'an baik melalui ucapan, perbuatan, atau *taqrīr*nya dapat diartikan bahwa hadis berfungsi sebagai *bayān* (penjelas) terhadap al-Qur'an. (Said Agil al-Munawar, 2001: 5).

diatur dalam al-Qur'an.

Mengingat kedudukan hadis sebagai salah satu sumber ajaran dalam Islam, maka studi terhadap hadis menjadi sangat penting. Terlebih hingga saat ini, persoalan mengenai otentisitas hadis masih menjadi perdebatan di kalangan para pemikir hadis, baik dari kalangan para pemikir muslim ataupun para islamisis, beberapa faktor penyebabnya antara lain: Pertama, hadis berbeda dari al-Qur'an ditinjau dari aspek pencatatan dan kodifikasinya. Pencatatan al-Qur'an telah dilakukan oleh para sahabat sejak Nabi Muhammad saw. masih hidup, dan merupakan pekerjaan yang tidak pernah dirahasiakan dan menjadi aktifitas publik. Setiap kali Nabi saw. memperoleh wahyu segera beliau sampaikan dan kemudian dicatat oleh sahabat di hadapan beliau.[3] Selain mencatat, para sahabat juga menghafal ayat-ayat al-Qur'an dan Nabi saw. sendiri secara berkala memeriksa hafalan para sahabat tersebut.

[3]Zaid ibn Sābit menceritakan bahwa ia sering dipanggil oleh Nabi saw., dan diberi tugas penulisan saat wahyu turun. Nabi saw. mendiktekan wahyu itu kepadaku, dan ketika tugas penulisan usai, aku menghafal dan membaca ulang di hadapan beliau agar yakin tak ada sisipan kata lain yang masuk ke dalam teks (al-Haiṡamī, t.th: 52, al-'Asqalānī, 1980: 11: 193). Tidak hanya Zaid, kurang lebih ada 60 sahabat lainnya yang ditugaskan oleh Nabi saw. sebagai penulis wahyu, yaitu: Abbān ibn Sa'īd, Abū Umāmāh al-Khazrajī, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, Abū Ḥużaifah, Abū Sufyān, Abū Salāmah, Abū 'Abs ibn Jabr al-Anṣārī, Ubay ibn Ka'b, al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Asad ibn aṣ-Ṣāmit, Usaid ibn al-Ḥuḍair, Aus ibn Khūlī, Buraidah ibn al-Ḥuṣaib al-Aslamī, Basyir ibn Sa'd, Sābit ibn Qais, Ja'far ibn Abī Talib, Jahm ibn Sa'd, Juhaim ibn aṣ-Ṣalt al-Qurasyī, Ḥāṭib ibn 'Amr al-Qurasyī, Ḥużaifah, Ḥuṣain ibn Numair, Ḥanẓalah ibn ar-Rabī', Ḥuwaiṭib, Khālid ibn Asad, Khālid ibn Sa'īd, Khālid ibn al-Walīd, az-Zubair ibn al-'Awwām, Zaid ibn Arqam, as-Sijl, Sa'd ibn ar-Rabī', Sa'd ibn 'Ubādah, Sa'īd ibn Sa'īd, Syuraḥbīl ibn Ḥasanah, Ṭalḥah ibn 'Ubaidillāh, 'Āmir ibn Fuhairah, al-'Abbās, 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Abdullāh ibn Abī Bakr, 'Abdullāh ibn Khaṭl, 'Abdullāh ibn Rawāḥah, 'Abdullāh ibn Zaid, 'Abdullāh ibn Sa'd, 'Abdullāh ibn 'Abdullāh, 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, 'Abdullāh ibn Maslamah, 'Usmān ibn 'Affān, 'Uqbah, al-'Alā' ibn al-Ḥaḍramī, al-'Alā' ibn 'Uqbah, 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Amr ibn al-'Āṣ, Mālik ibn al-'Ajlān, Muḥammad ibn Maslamah, Mu'āż ibn Jabal, Mu'āwiyah ibn Abū Sufyān, Ma'n ibn 'Adī, Mu'aiqib ad-Dausī, al-Mugīrah ibn Syu'bah, al-Munżir ibn 'Amr, Muhājir ibn Abū Umayyah, dan Yazīd ibn Abū Sufyān (al-A'ẓamī, 1981: 37-175).

Pada masa khalifah Abū Bakr (w. 13 H.), catatan-catatan seluruh ayat al-Qur'an dihimpun dalam satu himpunan oleh sebuah tim yang diketuai Zaid ibn Ṡābit (w. 45 H.). Selanjutnya pada masa khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān (w. 35 H.), himpunan catatan ayat al-Qur'an itu diseragamkan oleh sebuah tim yang juga diketuai Zaid ibn Ṡābit (az-Zarkasyī, 1990: 233-256). Sementara tidak seluruh hadis Nabi saw. dicatat oleh para sahabat.

Para sahabat umumnya sangat berminat untuk memperoleh hadis Nabi saw. dan kemudian menyampaikannya kepada orang lain. Ini terlihat dengan adanya pembagian tugas yang dilakukan sahabat 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (40 SH-23 H.) dengan tetangganya untuk menerima hadis yang berasal dari Nabi saw. Jika tetangganya hari ini menemui Nabi saw., maka pada esok harinya 'Umar menemui Nabi saw. secara silih berganti. Siapa yang bertugas menemui Nabi saw. dan memperoleh hadis dari Nabi saw., maka ia segera menyampaikan berita itu kepada yang tidak bertugas (al-'Asqalānī, 1980: 1: 76). Meski demikian, hanya orang-orang tertentu saja yang melakukan pencatatan hadis, sehingga penulisan hadis hanya menjadi pekerjaan sebagian sahabat saja.[4]

Kedua, seluruh ayat-ayat al-Qur'an disampaikan dengan tanpa keterputusan antara sumber pertama dengan sumber berikutnya atau diriwayatkan secara *mutawātir;*[5] sementara hadis banyak diriwayatkan secara *āḥād.*[6]

---

[4]Keengganan para sahabat melakukan pencatatan hadis sering dikaitkan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa'id al-Khudrī dari Nabi saw. bahwa beliau melarang menuliskan hadis, sebagaimana dikutip Imam Muslim (2001: 4: 605) hadis no. 5326:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

Namun hadis ini masih diperdebatkan oleh para ulama (al-'Asqalānī, 1980: 1: 181). Uraian lebih lanjut tentang hadis ini dibahas dalam Bab III.

[5]Periwayatan *mutawātir* adalah periwayatan yang dilakukan oleh sejumlah besar orang pada setiap tingkatan *(ṭabaqah)*nya yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta. (al-Khaṭīb, 1995: 301). Aṭ-Ṭaḥḥān (1985: 20) dan as-Suyūṭī (1993: 352) mengungkapkan bahwa pendapat

Ketiga, periwayatan al-Qur'an tidak diperbolehkan dilakukan secara makna, sehingga interpretasi yang berlebihan tidak terjadi dan mudah dihindari. Adapun periwayatan hadis diperbolehkan menggunakan terjemah atas kata-kata yang digunakan oleh Nabi saw. *(riwāyah bi al-ma'nā)*. Hal ini mengakibatkan adanya beberapa versi redaksi hadis yang memiliki konsekuensi dan implikasi yang luas. Bahkan, dimungkinkan jumlah periwayatan hadis dengan makna ini lebih banyak daripada yang menggunakan kata-kata langsung yang digunakan oleh Nabi saw. (as-Suyūṭī, 1993: 23-24).

Aspek-aspek yang membedakan hadis dari al-Qur'an di atas menjadikan sejumlah pemikir meragukan otentisitas hadis sebagai sesuatu yang berasal dari Nabi saw., sedangkan sebagian pemikir lainnya meyakini kebenaran hadis yang memang berasal dari Nabi saw. Adapun pelopor dari kelompok pertama yaitu Ignaz Goldziher (1850-1921)[7]. Ia mengatakan dalam bukunya *Muslim Studies Vol.*

---

terpilih *(ar-ra'y al-mukhtār)* batasan minimal riwayat *mutawātir* adalah 10 (sepuluh) orang periwayat, meskipun ada pendapat lain yang memberikan batasan minimal empat periwayat, lima, empat puluh, tujuh puluh karena dikiaskan kepada teman-teman Nabi Mūsā as., atau tiga ratusan orang periwayat dengan merujuk pada jumlah pasukan Ṭālūt dan pasukan umat Islam ketika perang Badar.

[6]Periwayatan *āḥād* adalah periwayatan yang dilakukan oleh satu, dua orang atau lebih, yang jumlahnya tidak memenuhi persyaratan hadis *mutāwatir* (al-Khaṭīb, 1995: 302). Batasan jumlah periwayat hadis *āḥād* yaitu antara satu hingga tiga orang periwayat meskipun terletak dalam salah satu *ṭabaqah sanad*nya (as-Suyūṭī, 1993: 355-356). Hadis yang di dalam sebagian atau keseluruhan *ṭabaqah* sanadnya terdapat seorang yang menyendiri (satu orang) dalam meriwayatkannya disebut *garīb,* sedangkan hadis yang dalam *ṭabaqah sanad*nya tidak kurang dari dua orang periwayat disebut *'azīz,* dan hadis yang diriwayatkan oleh minimal tiga orang periwayat disebut *masyhūr* (Aṭ-Ṭaḥḥān, 1985: 23-28).

[7]Ignaz Goldziher dilahirkan dari keluarga Yahudi di Hongaria pada tahun 1850 M. Ia belajar di Budapest, Berlin dan Liepzig. Pada tahun 1873, ia pergi ke Syria dan belajar pada Syaikh Ṭāhir al-Jazā'irī. Kemudian pindah ke Palestina, lalu ke Mesir dan belajar pada beberapa ulama al-Azhar. Sepulangnya dari al-Azhar ia diangkat menjadi guru besar di Universitas Budapest. Karyanya yang paling monumental *Muhammadanische Studien* (dalam Bahasa Inggris: *Muslim*

II (1971: 19, 38-88) bahwa fenomena hadis berasal dari zaman Islam yang paling awal. Akan tetapi, karena materi hadis yang terus bertambah pada era selanjutnya dan berjalan paralel dengan doktrin-doktrin fiqh dan teologi yang sering kali saling bertentangan, maka dapat disimpulkan bahwa sangat sulit untuk menentukan hadis-hadis orisinil yang berasal dari Nabi saw. Lebih lanjut ia berpendapat bahwa sebagian besar materi hadis dalam koleksi kitab hadis, merupakan hasil perkembangan keagamaan, historis, dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari kecenderungan-kecenderungan yang tampak pada masyarakat muslim selama masa-masa tersebut. Akibatnya, produk-produk kompilasi hadis yang ada saat ini tidak dapat dipercaya secara keseluruhan sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi saw. sendiri.

Senada dengan Goldziher, David Samuel Margoliouth (1858-1940)[8] dalam bukunya *Early Development of Islam,* sebagaimana ditulis Rahman (1979: 45), mempertahankan pendapat bahwa: (1) Nabi saw. tidak meninggalkan pedoman-pedoman ataupun keputusan-keputusan keagamaan, yakni beliau tidak meninggalkan sunnah ataupun hadis, selain al-Qur'an saja; (2) bahwa sunnah sebagaimana yang dipraktekkan masyarakat muslim awal sepeninggal Muhammad saw. sama sekali bukanlah sunnah Nabi saw., melainkan kebiasaan bangsa Arab sebelum Islam yang telah mengalami modifikasi dalam al-Qur'an; dan (3) bahwa generasi-generasi pada abad ke-2 H/8 M, dalam usaha memberi otoritas dan normatifitas bagi kebiasaan tersebut, lalu mengembangkan konsep sunnah Nabi saw. dan menciptakan sendiri mekanisme hadis untuk merealisir konsep tersebut.

Studies) yang menjadi rujukan utama dalam penelitian hadis di Barat (Ya'qub, 2000: 14).

[8]Margoliouth lahir di London, Inggris, 17 Oktober 1858, seorang orientalis dan sempat aktif sebagai pendeta di Church of England, dan Guru Besar Bahasa Arab pada Oxford University pada 1889-1937. Ia menguasai bahasa Arab, Persia, Turki, Armenia dan Syria, disamping bahasa Ibrani. Di antara karya-karyanya: *Mohammed and the Rise of Islam* (1905), *Umayyads and Abbasids* (1907), dan *The Early Development of Islam* (1914).

Pemikiran-pemikiran di atas dikembangkan lebih lanjut oleh Joseph Schacht (1902-1969)[9] dengan menyatakan bahwa *isnād* berawal dari bentuk yang sederhana, lalu diperbaiki sedemikian rupa dengan cara mengaitkan doktrin-doktrin aliran fiqh klasik kepada tokoh yang lebih awal, seperti sahabat dan akhirnya kepada Nabi saw. (Schacht, 1950: 163-165), dan dikarenakan *isnād* merupakan rekayasa sebagai akibat dari pertentangan antara aliran fiqh klasik dan ahli hadis maka tak satu pun dari hadis Nabi saw.—terlebih yang berkenaan dengan persoalan hukum—dapat dipertimbangkan sebagai hadis *ṣaḥīḥ*. Sehingga dalam pandangannya, hadis-hadis itu sebenarnya tidak berasal dari Nabi saw., tetapi dari generasi *tābi'īn* (Schacht, 1964: 31-35).

Jika dicermati, Schacht lebih banyak menyoroti aspek *isnād* dan pendapatnya sampai pada kesimpulan yang meyakinkan bahwa tidak ada satu pun hadis yang otentik dari Nabi saw., khususnya hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum Islam (Schacht, 1964: 34). Karenanya di kalangan islamisis, buku Schacht memperoleh reputasi yang luar biasa (Ya'qub, 2000: 8; Arif, 2005: 12).

Mengingat gugatan terhadap hadis —terutama yang berasal dari para islamisis— banyak yang mempersoalkan ketiadaan data historis yang dapat memastikan otentisitas hadis, maka sejumlah sarjana hadis pun melakukan penelitian intensif dalam rangka meneguhkan kebenaran hadis sebagai sesuatu yang memang bersumber dari Nabi saw., di antaranya adalah Muḥammad Muṣṭafā

[9]Joseph Schacht lahir di Silisie Jerman pada 15 Maret 1902. Kariernya sebagai orientalis dimulai dengan belajar filologi, teologi, dan bahasa-bahasa oriental di Universitas Berslauw dan Universitas Leipzig. Ia meraih gelar doktor dari Universitas Berslauw pada tahun 1923 ketika ia berusia 21 tahun. Pada tahun 1925 ia diangkat menjadi dosen di Universitas Fribourg, dan pada tahun 1929 ia dikukuhkan sebagai Guru Besar. Pada tahun 1932 ia pindah ke Universitas Kingsbourg, dan dua tahun kemudian ia meninggalkan negerinya Jerman untuk mengajar tata bahasa Arab dan bahasa Suryani hingga tahun 1939. Karya tulisnya yang paling monumental yaitu *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (tahun 1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (tahun 1964) (Badawi, 2003: 270-274).

al-A‘ẓamī (1930-2017) —selanjutnya hanya disebut al-A‘ẓamī— yang berupaya mengkaji hadis dengan menunjukkan bukti ilmiah yang menjadi keraguan para pemikir muslim dan islamisis, khususnya Schacht.

Al-A‘ẓamī, dinyatakan Arthur John Arberry (1905-1969)[10] merupakan sarjana yang memiliki ketelitian tinggi sehingga mampu menghasilkan karya yang menakjubkan, karena telah menunjukkan bahwa proses transmisi hadis secara tertulis telah ada sejak masa Nabi saw. hingga pertengahan abad ketiga Hijriyah dengan lebih menekankan pada data historis. Selain itu, al-A‘ẓamī adalah salah satu sarjana yang mengkaji pemikiran islamisis dari lingkungan islamisis sendiri, tepatnya di Cambridge, ketika sedang menempuh studi dan menyelesaikan disertasinya.[11]

Meski cukup lama menempuh studi di Cambridge dan banyak bergaul dengan para islamisis, namun al-A‘ẓamī memiliki pandangan yang berbeda, bahkan justru mengkritisi mereka. Al-A‘ẓamī (1977: 25-27; 1978: 18-20; 1981: 37-176; 1992: 71) menekankan dalam beberapa karyanya bahwa penulisan hadis telah dimulai sejak masa awal Islam, bahkan pada masa Nabi saw., yang ditunjukkan dengan adanya paling tidak 52 sahabat yang memiliki naskah-naskah catatan hadis.[12] Ia juga sekaligus membantah

[10]A. J. Arberry adalah orientalis Inggris yang ahli di bidang tasawuf dan sastra Persia. Ia termasuk orientalis yang bersikap netral terhadap ajaran Islam, yang dibuktikan dengan upayanya untuk menjelaskan hakikat Islam khususnya pada orientalis sebelum memberikan justifikasi negatif atas ajaran Islam dengan cara menterjemahkan literatur-literatur Arab dan Persia ke dalam Bahasa Inggris (Badawi, 2003: 1-4). Copy naskah asli komentar Arberry terhadap al-A‘ẓamī ini dimuat dalam pengantar buku *Studies in Early Hadith Literature* (1978: viii)

[11]Inilah salah satu poin yang membedakan kajian al-A‘ẓamī tentang pemikiran orientalis dengan sarjana hadis lainnya, seperti Muṣṭafā as-Sibā‘ī, ‘Ajjāj al-Khaṭīb, dan Abū Syahbah, karena dengan mengkaji dari lingkungan/negara Barat sendiri maka memiliki kesempatan lebih banyak dan lebih intensif untuk mengecek secara langsung referensi yang digunakan mereka. Lain halnya jika mengkajinya hanya dari luar lingkungan mereka.

[12]Penjelasan lebih rinci mengenai nama-nama sahabat ini dan tulisan hadis yang dimiliki mereka akan dibahas lebih lanjut pada Bab III dari penelitian disertasi ini.

tuduhan bahwa hadis tidak pernah ditulis pada masa Nabi saw. Tuduhan ini menurutnya, muncul karena kesalah pahaman dalam mengartikan ucapan Imām Mālik (93-179 H.) bahwa orang yang pertama *menulis* hadis adalah Ibn Syihāb az-Zuhrī (50-125 H.).[13] Padahal kata *menulis* (*dawwana)* dalam ungkapan Imām Mālik tersebut seharusnya diartikan *mengumpulkan tulisan-tulisan,* sehingga az-Zuhrī bukanlah orang yang pertama kali menulis hadis, melainkan orang pertama yang mengumpulkan tulisan-tulisan hadis.

Untuk memperoleh otentisitas hadis, menurut al-A'ẓamī (1977: 51-52; 1990: 20 & 67), seseorang harus melakukan kritik hadis dengan memperhatikan 2 (dua) aspek, yaitu sanad[14] dan matan[15]. Kritik hadis ini sejauh menyangkut teks dapat mempergunakan metode *mu'āraḍah,* yakni dengan mengumpulkan seluruh hadis yang berkaitan, lalu membandingkannya dengan cermat satu

---

[13]Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Muḥsin ibn 'Ubaidillāh ibn 'Abdullāh ibn Syihāb ibn 'Abdullāh ibn al-Ḥāriṡ ibn Zahrah ibn Kilāb al-Qurasyī az-Zuhrī. Ia lahir tahun 50 H. dan meninggal pada bulan Ramaḍan tahun 125 H. Ia merupakan seorang yang *'ālim* dalam bidang hadis. Ia mendapat kepercayaan dari Khalifah 'Umar ibn 'Abdul'azīz untuk mengumpulkan hadis-hadis yang ia peroleh dari para ulama, antara lain 'Abdullāh ibn 'Umar, 'Abdullāh ibn Ja'far, 'Abdurrahmān ibn Azhar, 'Urwah ibn az-Zubair, Ṣāliḥ ibn Kaisān dan lainnya (al-'Asqalānī, 1997: 9: 395).

[14]*Sanad* secara etimologis berarti sandaran atau sesuatu yang kita jadikan sandaran. Disebut demikian, karena hadis bersandar kepadanya, sedangkan secara terminologis yaitu silsilah orang-orang yang meriwayatkan hadis, yang menyampaikannya kepada matan hadis. Adapun *isnād* berarti menyandarkan, mengasalkan (mengembalikan ke asal) dan mengangkat. Maksudnya adalah, menyandarkan hadis kepada orang yang mengatakannya *(raf' al-ḥadīṡ ilā qā'ilihi).* As-Suyūṭī (1993: 15) mengutip pendapat aṭ-Ṭībī dan Ibn Jamā'ah bahwa sejatinya kata *al-isnād* dan *as-sanad* digunakan oleh para ahli hadis dengan pengertian yang sama.

[15]Matan secara etimologis yaitu tanah yang meninggi *(ma irtafa'a min al-arḍ),* dan secara istilah dimaknai sebagai kata-kata hadis yang dengannya terbentuk makna-makna. Teks matan yang disebut juga dengan *naṣ al-ḥadīṡ* atau *naṣ ar-riwāyah* dalam struktur utuh penyajian hadis senantiasa terletak setelah ujung terakhir sanad. Kebijakan peletakan itu merujuk kepada fungsi sanad sebagai pengantar data mengenai proses sejarah transfer informasi hadis dari narasumbernya. Lihat *Ibid.*

sama lain. Adapun rumusan metodologis dalam menentukan otentisitas hadis menurut al-A'ẓamī adalah: (1) Memperbandingkan hadis-hadis yang diriwayatkan dari beberapa sahabat yang berbeda; (2) Memperbandingkan hadis-hadis dari berbagai murid seorang syaikh atau guru; (3) Memperbandingkan hadis-hadis yang disampaikan seorang periwayat *(muḥaddiṡ)* yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan; (4) Memperbandingkan hadis-hadis yang disampaikan seorang *muḥaddiṡ* dengan riwayat rekan studi/generasi semasanya; (5) Memperbandingkan pembacaan lisan dengan dokumen tertulis, atau dari satu dokumen dengan dokumen lainnya; (6) Memperbandingkan hadis-hadis dengan ayat al-Qur'an yang berkaitan.

Selain itu, al-A'ẓamī menaruh perhatian besar terhadap sanad, yang ditunjukkan dengan pembelaannya terhadap sistem *isnād* yang sering kali menjadi sasaran kritik para islamisis. Al-A'ẓamī (1977: 32; 1996: 154-156) berpandangan bahwa sebelum Islam datang sebenarnya telah ada metode yang mirip dengan pemakaian sanad dalam menyusun buku, namun tidak begitu jelas sejauh mana metode itu diperlukan, di antaranya seperti yang terdapat dalam kitab Yahudi Mishna. Selain itu, sistem *isnād* juga telah terbiasa digunakan dalam penyampaian syair-syair *jāhiliyyah*, atau dengan kata lain, sistem *isnād* telah digunakan secara insidental dalam sejumlah literatur pada masa periode pra-Islam dalam sebuah makna yang belum terumuskan secara spesifik dan tanpa menyentuh sasaran pemakainya. Namun demikian, urgensi metode sanad ini baru tampak dalam riwayat hadis saja (al-A'ẓamī, 1992: 530), dan mulai sering digunakan setelah pembunuhan Khalifah 'Uṡmān ibn 'Affān pada tahun 35 H./656 M., ketika orang-orang yang meriwayatkan hadis tidak dapat lagi secara otomatis dipercaya, tetapi harus diteliti terlebih dahulu ketepercayaan dan kejujuran karakternya.

Al-A'ẓamī menyandarkan pendapatnya pada ungkapan Muḥammad ibn Sīrīn (w. 110 H./728 M.) bahwa umat Islam dulu

tidak terbiasa bertanya tentang *isnād,* tetapi ketika *fitnah*[16] terjadi, mereka berkata: Sampaikan kepada kami nama informanmu! Jika mereka ini adalah *ahl as-sunnah,*[17] maka hadis-hadis mereka diterima, tetapi apabila mereka *ahl al-bid'ah,*[18] maka hadis-hadis mereka tidak diterima. Ungkapan Ibn Sīrīn bahwa mereka—umat Islam dulu tidak bertanya *(lam yakūnū yas'alūna)*—dipahami oleh al-A'ẓamī bahwa praktik penggunaan *isnād* telah ada, tetapi orang-orang pada umumnya tidak mensyaratkannya (al-A'ẓamī, 1992: 391; 2005: 186).

Pemikiran dan gagasan al-A'ẓamī ini juga tidak serta merta lepas dari kritik. Kamaruddin Amin (1969-sekarang) mengungkapkan bahwa pendapat al-A'ẓamī terutama yang terkait dengan perekaman hadis di masa awal mengharuskan ia menanggapi dua pendapat oposisi: (a) argumen beberapa sarjana muslim, seperti Abū Rayyah (1889-1970)[19] dan Aḥmad Amīn (1886-1954)[20], yang

---

[16]Lazimnya para ulama hadis merujuk makna *fitnah* pada pertikaian yang terjadi antara 'Ali dan Mu'awiyah sekitar tahun 40 H (as-Sibā'ī, 2001: 32). Pendapat ini pula yang dipegangi al-A'ẓamī (1978: 217).

[17]*Ahl as-sunnah* yang dimaksud di sini adalah orang-orang yang berpedoman sesuai dengan ajaran-ajaran yang ditetapkan oleh Nabi saw. dan para sahabat beliau, baik yang termaktub dalam al-Qur'an ataupun tidak (al-Khaṭīb, 1995: 24-25).

[18]*Bid'ah* secara etimologis adalah sesuatu yang diada-adakan *(al-amr al-mustaḥdaṡ). Ahl al-bid'ah* dalam terminologi para *muḥaddiṡīn* adalah orang-orang yang menciptakan sesuatu yang baru dalam agama—baik berupa keyakinan, ucapan atau perbuatan—setelah Nabi saw. wafat dengan hanya berdasar dugaan atau prasangka saja (Aṭ-Ṭaḥḥān, 1985: 123), atau orang yang melakukan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah dikerjakan oleh Nabi saw. dan para sahabat (al-Khaṭīb, 1995: 23).

[19]Mahmūd Abū Rayyah lahir di Mesir pada tahun 1889, yang menghasilkan karya kontroversial *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah.* Di antara pendapatnya adalah bahwa keterlambatan penulisan hadis menjadi penghambat utama terhadap keakuratan hadis. Lihat Abū Rayyah, (t.th: 10).

[20]Aḥmad Amīn (1886-1954) lahir di Cairo Mesir. Pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Adab Cairo University pada tahun 1939, dan menjadi rektor pada Universitas Liga Arab *(Jāmi'ah ad-Duwal al-'Arabiyyah)* pada tahun 1947 (Soebahar, 2003: 83-86). Di antara karyanya *Fajr al-Islām, Ḍuḥā al-Islām, Zu'amā al-Iṣlāḥ fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, asy-Syarq wa al-Garb* dll. Amīn menekankan

menolak anggapan bahwa hadis direkam pada masa awal, dan (b) klaim sarjana non muslim, khususnya Schacht, yang juga menentang penulisan hadis pada masa awal (Amin, 2009: 134-135).

Di sisi lain, tidak sedikit pula orang yang memberikan pujian terhadap karya al-A'ẓamī. Misalnya, Khālid Faiṣal ibn 'Abd al-'Azīz, ketua Lembaga Hadiah Internasional Raja Faiṣal, menilai bahwa buku *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* yang ditulis al-A'ẓamī merupakan karya akademis yang sangat bagus, karena ia telah melakukan usaha ilmiah yang terpuji dan menunjukkan suatu loyalitas yang jujur terhadap hadis Nabi saw.[21]

Fazlur Rahman (1919-1988) ketika mereview buku *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* karya al-A'ẓamī menyatakan bahwa al-A'ẓamī telah mengabdikan masa-masa penelitian untuk penyelidikan hadis, menganalisis, menguji, dan mematahkan argumen Schacht langkah demi langkah dengan berpijak pada keilmuan hadis. Melalui karyanya ini, al-A'ẓamī telah menunjukkan dirinya sebagai sarjana hadis yang luar biasa.[22] Sementara di Indonesia terdapat Ali Mustafa Ya'qub (1952-2016) yang menilai al-A'ẓamī sebagai 'pembela sunnah kontemporer' karena usahanya dalam meruntuhkan teori-teori kaum islamisis (Ya'qub, 2000: 30), dan Abdurrahman Wahid (1940-2009) dalam Ma'arif (2002: 23-45) menyatakan bahwa al-A'ẓamī merupakan salah satu ulama kontemporer yang berhasil mempertahankan Islam dari guncangan Barat.[23]

---

dalam karyanya, *Fajr al-Islām,* (1980: 210) bahwa *riwāyah bi al-ma'nā* menjadi sumber penyimpangan dalam hadis dan mempersoalkan keterlambatan kodifikasi hadis.

[21]Kutipan teks asli penghargaan ini tertuang dalam buku al-A'ẓamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* (1992: h).

[22]Statemen Rahman ini dimuat dalam *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), vol. 47, no. 3, pp. 228-9, dan penulis kutip dari CV. al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi Ph.D, via email pada Jum'at, 23 September 2011.

[23]Komentar Abdurrahman Wahid disampaikan pada acara Dies Natalis ke-5 Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang, 1972, kemudian dimuat dalam Majalah *Tebuireng* vol. XV Pesantren Tebuireng Jombang 1987, dan dalam buku

Meski demikian, usaha al-A'ẓamī untuk menyanggah teori-teori yang disampaikan para islamisis, berdasar asumsi awal penulis, tidak segera menyelesaikan masalah, karena para sarjana Barat menuntut adanya data dokumentatif. Sebagian besar mereka berargumen bahwa pencatatan hadis yang terlambat dan proses periwayatan yang cacat, yakni periwayatan secara lisan, merupakan sumber kelemahan dalam hadis.

Terlepas dari berhasil tidaknya al-A'ẓamī mempertahankan otentisitas hadis tersebut dari gugatan para islamisis, namun setidaknya hal ini menunjukkan adanya upaya dan kontribusi al-A'ẓamī yang—menurut penulis—tidak dapat dipandang sebelah mata dan layak dikaji dalam melakukan penelitian ilmiah dan menunjukkan bukti-bukti tentang otentisitas hadis melalui pemikiran yang banyak tertuang dalam karya-karyanya. Oleh karena alasan tersebut, penulis bermaksud untuk melakukan penelitian lebih lanjut mengenai kontribusi pemikiran al-A'ẓamī dalam studi hadis serta pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis.

Untuk menjawab permasalahan di atas setidaknya perlu diurai terlebih dahulu beberapa teori yang terkait sebagai berikut:

Pertama, pemaknaan *muḥaddiṡīn* terhadap sunnah dan hadis. Teori *muḥaddiṡīn* ini digunakan untuk mengetahui dan menimbang pemikiran al-A'ẓamī sebagai tokoh yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini, serta tokoh-tokoh lain yang didiskusikan al-A'ẓamī dalam karya-karyanya, mengenai sunnah dan hadis.

Sunnah secara etimologi diartikan dengan tata cara atau jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti oleh orang-orang belakangan, baik maupun buruk. Adapun sunnah bagi *muḥaddiṡīn* adalah sabda, perbuatan, ketetapan, dan sifat yang disandarkan

---

M.M. Al-A'ẓamī Pembela Eksistensi Hadis yang diedit oleh Nurul Huda Ma'arif.

kepada Nabi saw., baik sebelum diangkat menjadi Rasul[24] maupun sesudahnya (as-Sibā'ī, 2001: 59). Berdasarkan definisi ini, para *muḥaddiṡīn* memberikan pengertian yang sama antara sunnah dengan hadis, dan cenderung membawa makna sunnah ini kepada seluruh kebiasaan Nabi saw., baik yang melahirkan hukum syara' maupun tidak.[25] Dalam hal ini, sunnah/hadis memiliki otoritas tertinggi setelah al-Qur'an.

Meski demikian ada pula yang membedakan antara sunnah dan hadis dengan menyatakan bahwa pengertian hadis lebih umum daripada sunnah, dan ada pula ulama yang menyatakan sebaliknya. Pendapat pertama didasarkan bahwa hadis meliputi segala ucapan, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw., sedangkan sunnah adalah khusus yang menggambarkan perbuatan atau kebiasaan Nabi saw. Sementara pendapat kedua menguraikan bahwa hadis adalah sebatas *sunnah qauliyyah* saja, sedangkan sunnah mencakup sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw. Hadis lazimnya digunakan untuk meriwayatkan sabda, perbuatan, dan ketetapan Nabi saw. pasca kenabian, sedangkan sunnah mencakup segala yang berasal dari Nabi saw. pra dan pasca kenabian (aṣ-Ṣāliḥ, 1999: 6; al-Khaṭīb, 1995: 27), namun hal ini tidak menjadi perdebatan panjang di kalangan ulama hadis, karena keduanya tetap saja dimaknai sebagai sesuatu yang bersumber dari dan yang disandarkan pada Nabi saw.

At-Tirmasī (t.th: 8) mengungkapkan bahwa pengertian hadis dan atau sunnah yang hanya menyandarkan kepada Nabi saw. merupakan pengertian yang sempit. Karena, hadis/sunnah memiliki cakupan pengertian yang lebih luas, tidak terbatas pada apa yang

[24]Sebelum diangkat menjadi Rasul seperti proses menyepi *(taḥannuṡ)* Nabi saw. di gua Ḥira', kemuliaan budi pekertinya, kebaikan perjalanan hidupnya, kebagusan perbuatan, dan lain-lain.

[25]Pengertian *sunnah* yang dirumuskan *muḥaddiṡīn* ini didasarkan karena mereka memandang Nabi saw. sebagai *uswah ḥasanah,* sehingga mereka menerima secara utuh segala yang diberikan tentang diri Nabi saw., tanpa membedakan apakah yang diberitakan itu berhubungan dengan hukum syara' atau tidak (al-Khaṭīb, 1995: 19; 1997: 18).

disandarkan kepada Nabi saw. *(marfū')* saja, melainkan termasuk juga yang disandarkan kepada para sahabat *(mauqūf)* dan tābi'īn *(maqṭū').*

Sunnah/hadis disampaikan Nabi saw. dengan cara yang beragam. Hadis berupa sabda sebagiannya dikemukakan Nabi saw. karena sebab tertentu dan pada umumnya dikemukakan tidak karena adanya sebab tertentu. Sabda Nabi saw. adakalanya dikemukakan di hadapan banyak orang dan ada pula yang dikemukakan di hadapan beberapa orang atau seseorang saja. Demikian pula halnya dengan hadis yang berupa perbuatan. Adapun hadis dalam bentuk *taqrīr* terbatas penyampaiannya, karena lazimnya *taqrīr* terkait erat dengan peristiwa tertentu yang dilakukan oleh sahabat Nabi saw.

Hadis dalam bentuk hal-ihwal Nabi saw. sesungguhnya bukanlah merupakan aktifitas Nabi saw. Karenanya, Nabi saw. dalam 'menyampaikannya' bersikap pasif saja, pihak yang aktif adalah para sahabat Nabi saw., dalam arti sebagai 'perekam' terhadap hal-ihwal Nabi saw. tersebut.

Keragaman cara penyampaian hadis oleh Nabi saw. tersebut membawa beberapa akibat, di antaranya ialah: (a) hadis yang berkembang dalam masyarakat jumlahnya banyak, dan (b) perbendaharaan dan pengetahuan para sahabat tentang hadis tidak sama, dalam arti ada sahabat yang banyak mengetahui langsung terjadinya hadis dan ada yang sebaliknya. Jadi, kalangan sahabat Nabi saw. dalam periwayatan hadis ada yang berstatus sebagai saksi primer dan ada yang berstatus saksi sekunder (al-Khaṭīb, 1995: 19-20; 1997: 18-19; Ismail, 1995: 35).

Kedua, teori kritik hadis dalam menentukan otentisitas hadis. Teori ini digunakan untuk membedah pemikiran al-A'ẓamī dalam menentukan otentisitas hadis. Teori kritik ini meliputi: kritik sanad *(naqd as-sanad)* dan kritik matan *(naqd al-matn)*. Untuk mengkritisi sanad diperlukan pengetahuan tentang kehidupan, pekerjaan dan karakter pribadi yang membentuk rangkaian yang bervariasi dalam mata rantai sanad yang berbeda-beda (al-Ḥifnāwi, 1991:

264; Abū Guddah, 1984: 163-165), sedangkan untuk memahami signifikansi yang tepat dari matan, juga untuk menguji keasliannya diperlukan pengetahuan tentang berbagai makna ungkapan yang digunakan dan kajian terhadap hubungannya dengan lafaẓ matan pada hadis-hadis yang lain, baik yang memiliki kesamaan atau bertolak belakang dengan matan tersebut (al-Jawābī, 1991: 125; al-'Umrī, 2000: 27-29).

Adapun kriteria sanad yang *ṣaḥīḥ* dan bisa dipertanggung-jawabkan menurut asy-Syāfi'ī[26] (150-204 H.) dalam kitabnya *ar-Risālah* (1995: 369-371) yaitu: hadis diriwayatkan oleh orang yang terpercaya (*ṡiqah*) dalam pengamalan agamanya, dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan hadis, dapat memahami dengan cukup baik tentang riwayat yang disampaikan, mengetahui perubahan arti apabila terjadi periwayatan dengan makna (perubahan redaksi), mampu meriwayatkan dengan lafaẓ yang asli sebagaimana ia dengar, kuat hafalannya apabila meriwayatkan dari hafalannya, memelihara tulisan (kitab)nya apabila ia meriwayatkan dari tulisan tersebut, muatan hadis yang diriwayatkan tersebut tidak berbeda dengan yang diriwayatkan para penghafal hadis lainnya, bukan termasuk seorang *mudallis*,[27] rangkaian sanadnya

[26]Imām asy-Syāfi'ī memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Idrīs ibn 'Abbās ibn 'Uṡmān ibn Syāfi' ibn asy-Syaib ibn 'Ubaid ibn 'Abd al-Yazīd ibn Hasyim ibn al-Muṭallib ibn 'Abd Manāf. Lahir di Gaza, Palestina. Ia sangat berhati-hati menyikapi dan menggunakan hadis, serta menganjurkan para muridnya untuk tetap meneliti hadis, bahkan seandainya ada fatwanya yang ternyata bertentangan dengan hadis, ia menyarankan untuk meninggalkan fatwanya tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa dirinya merupakan garda depan dalam membela sunnah Nabi saw., sehingga diberi gelar *nāṣir as-sunnah* (Abū Zahrah, 2005: 27-28).

[27]*Mudallis* yaitu orang yang melakukan penyamaran (*tadlīs*) dalam periwayatan hadis. *Tadlīs* ada 3 (tiga) macam. *Pertama, tadlīs al-isnād,* yakni meriwayatkan hadis dari orang yang pernah dijumpainya padahal ia tidak pernah mendengarkan hadis secara langsung dari orang tersebut. *Kedua, tadlīs asy-syuyūkh,* adalah meriwayatkan hadis dari seorang guru dengan menyebutkan gelar atau nama panggilannya atau nama keturunannya. *Ketiga*, *tadlīs at-taswiyah,* yaitu meriwayatkan hadis dari gurunya yang *ṡiqah,* dan gurunya menerima hadis itu dari guru yang lemah, dan ia menerima dari yang *ṡiqah*

harus bersambung sampai kepada Nabi saw. atau tidak sampai kepada Nabi saw., tetapi paling tidak harus sampai kepada sahabat.

Senada dengan asy-Syāfiʿī, Ibn aṣ-Ṣalāḥ mendefinisikan hadis *ṣaḥīḥ* dengan hadis *musnad* yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh periwayat yang *ʻādil* lagi *ḍābiṭ,* tidak janggal *(syāż)* dan tidak cacat *(ʻillah).* Sifat-sifat ini menolak hadis *mursal, munqaṭiʻ, syāż,* dan apa-apa yang di dalamnya ada cacat yang buruk sehingga meriwayatkannya termasuk ketercelaan (Ibn aṣ-Ṣalāḥ, 2000: 11-12).

Parameter teoretis kritik matan sebagaimana ditradisikan para *muḥaddiṡīn* adalah tidak ditemukannya kejanggalan *(syużūż)* dan cacat *(ʻillat)* dalam *matn.* Adapun indikatornya menurut Muṣṭafā as-Sibāʿī (2001: 250-251) yaitu:

1. Matan hadis tidak boleh mengandung kata-kata yang aneh, yang tidak pernah diucapkan oleh seorang penutur bahasa yang baik;
2. Tidak boleh bertentangan dengan pengertian-pengertian rasional yang aksiomatik, yang sekiranya tidak mungkin ditakwilkan;
3. Tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah umum dalam hukum dan akhlaq;
4. Tidak boleh bertentangan dengan indera dan kenyataan;
5. Tidak boleh bertentangan dengan hal yang aksiomatik dalam kedokteran dan ilmu pengetahuan;
6. Tidak mengandung hal-hal yang sudak dipastikan tidak dibenarkan dalam agama;
7. Tidak bertentangan dengan hal-hal yang rasional dalam prinsip-prinsip kepercayaan *(ʻaqīdah)* tentang sifat-sifat Allah dan para rasul-Nya;

---

begitu seterusnya, lalu si periwayat tidak menyebutkan guru yang lemah tersebut, seakan-akan ia menyamakan kualitas sanad hadis yang sebenarnya tidak terpercaya menjadi terpercaya (al-Khaṭīb, 1997: 241-243).

8. Tidak bertentangan dengan sunnatullah dalam alam dan manusia;
9. Tidak mengandung hal-hal tak masuk akal yang dijauhi oleh mereka yang berfikir;
10. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an atau dengan sunnah yang meyakinkan, atau yang telah menjadi kesepakatan umat *(ijmā')* yang telah diketahui secara pasti dalam agama yang tidak mengandung kemungkinan takwil;
11. Tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan sejarah yang diketahui dari zaman Nabi saw.;
12. Tidak boleh bersesuaian dengan mażhab rawi yang giat mempropagandakan mażhabnya sendiri;
13. Tidak boleh berupa berita tentang peristiwa yang terjadi dengan kesaksian sejumlah besar manusia, namun periwayat tersebut hanya seorang diri meriwayatkannya;
14. Tidak boleh timbul dari dorongan emosional, yang membuat periwayat tersebut meriwayatkannya;
15. Tidak boleh mengandung janji berlebihan dalam pahala untuk perbuatan kecil atau berlebihan dalam ancaman yang keras untuk perkara ringan.

Ṣalāḥ ad-Dīn al-Idlibī (1983: 238), di samping mensyaratkan hadis *ṣaḥīḥ* sebagaimana kebanyakan ulama, dia memberikan penekanan kepada bentuk matan hadis yang harus memenuhi ketentuan berikut ini:

1. Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an;
2. Tidak bertentangan dengan sunnah yang tetap, juga tidak bertentangan dengan *sīrah an-nabawiyyah* (kisah perjalanan hidup Nabi saw.) yang telah diakui oleh umat;
3. Tidak bertentangan dengan akal, bukti empirik dan juga kenyataan sejarah.

Ketiga, penjelasan sejarah *(historical explanation)* yang digunakan untuk mengetahui pemaknaan al-A'ẓamī dan para pemikir lainnya baik dari kalangan *insider* ataupun *outsider,* terhadap data dan fakta sejarah ketika mendiskusikan otentisitas hadis. Hal ini

dikarenakan argumen yang dikemukakan masing-masing pihak pada umumnya bertumpu pada data kesejarahan.

Penjelasan sejarah adalah usaha melakukan penafsiran *(hermeneutics*[28]*)* dan pemahaman *(verstehen)* terhadap unit-unit sejarah secara cerdas *(intelligible),* dengan didukung oleh data yang otentik, terpercaya, dan tuntas (Kuntowijoyo, 2008: 10).

Hermeneutics didefinisikan Dilthey (1961: 77) dengan: memahami *'inner context'* dari perbuatan yang tidak dinyatakan dalam kata-kata pelaku itu sendiri. Dilthey memberi contoh bagaimana menafsirkan dialog Plato dalam sebuah dokumen tertulis (teks). Pertama-tama ialah (1) meletakkan dialog dalam sebuah *'inner context'* untuk mengetahui latar belakang yang tersembunyi, kemudian (2) mengadakan interpretasi atas perkataan-perkataannya untuk mengetahui afiliasi politik, kekuatan, serta kelemahannya. Jadi, hermeneutika tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna literalnya, melainkan juga berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut yang meliputi horison teks, horison pengarang dan horison pembaca.

Verstehen atau *understanding,* menurut Kuntowijoyo (2008: 4), yaitu usaha 'meletakkan diri' dalam diri yang 'lain'. Artinya, memahami pengalaman hidup dan kondisi kejiwaan orang lain lewat tiruan pengalaman seorang yang menafsirkannya. Hal-hal tersembunyi yang ditemukan tersebut dapat dimengerti meskipun tidak selalu dapat diterangkan. Tidak ada *verstehen* tanpa menghayati kompleks makna-emosi-nilai yang ada. *Verstehen* adalah

[28]Dalam Webster's Dictionary dibedakan antara kata *hermeneutic* dan *hermeneutics.* Term pertama menunjuk pada bentuk kata sifat (*adjective)* yang mengandung arti ketafsiran, menunjukkan kepada keadaan atau sifat yang terdapat dalam suatu penafsiran, sedangkan term kedua menunjuk pada bentuk kata benda *(noun)* yang berarti: ilmu penafsiran, ilmu untuk pengetahuan yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis, atau dapat juga berarti penafsiran yang secara khusus menunjukkan kepada penafsiran kitab suci (dikutip dari Faiz, 2003: 20-21).

mengerti 'makna yang ada di dalam', mengerti *subjective mind* dari pelaku sejarah.

Dengan demikian, melalui penjelasan sejarah diharapkan dapat memahami pendapat dan argumen al-A'ẓamī, dan para pemikir lain yang didiskusikannya, melacak bagaimana argumen itu dimunculkan oleh masing-masing tokoh tersebut, muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan oleh mereka dalam pendapat yang dibuatnya, untuk kemudian menghasilkan pemahaman yang obyektif dengan tetap berpegang pada kaidah-kaidah penjelasan sejarah yang telah ada.

Adapun kaidah-kaidah penjelasan sejarah dimaksud adalah: (1) keteraturan, dan konsistensi *(regularity)* dalam menjelaskan hubungan kausal antar-peristiwa, dan (2) generalisasi konseptual, diperoleh dari membandingkan unit-unit sejarah (McCullagh, 1984: 165-168).

Guna mendukung langkah kerja penelitian ini, terdapat beberapa buku yang menyajikan diskusi mengenai beberapa permasalahan yang masih diperdebatkan dalam hadis baik di kalangan pemikir muslim maupun islamisis, seperti: Pertama, *Difā' 'an as-Sunnah* (1989) karya Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syahbah, yang berisi tiga (3) pembahasan. Pembahasan pertama—dan ini yang paling dominan—yaitu mengurai bantahan terhadap pemikiran Abū Rayyah dalam karyanya *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah.*

Pembahasan kedua memuat permasalahan tentang hadis yang masih diperdebatkan dari masa dulu hingga sekarang dan gugatan dari para islamisis, serta penjelasan dan bantahan atas permasalahan tersebut, seperti tentang minimnya para *muḥaddiṡīn* melakukan kritik matan karena dikhawatirkan jika mereka mengimplementasikan kritik matan tersebut maka akan berakibat banyaknya hadis yang selama ini dinilai *ṣaḥīḥ* berubah menjadi *mauḍū',* beberapa hadis yang dinilai bermasalah *(musykil),*[29] serta

[29]Misalnya hadis:

mempermasalahkan kredibilitas Abū Hurairah (21 SH-59 H) seorang periwayat yang paling banyak meriwayatkan hadis.

Pembahasan ketiga memuat bantahan atas argumentasi yang dilontarkan para pengingkar sunnah, di antaranya tentang kewajiban untuk mengikuti al-Qur'an saja tanpa sunnah, dan ketiadaan hadis yang otentik karena hadis itu baru dikodifikasikan pada abad II H. Bab ketiga ini merupakan tambahan pembahasan yang ditulis oleh 'Abdulganī 'Abdulkhāliq, namun secara umum bantahan yang disampaikan Abū Syahbah dan 'Abdulganī 'Abdulkhāliq—setidaknya menurut penulis—terkesan normatif, bahkan juga cenderung emosional. Ini dibuktikan bahwa dalam banyak hal, Abū Syahbah sering mengulang pernyataan bahwa Abū Rayyah tidak memahami (bodoh/*jahl*) terhadap sunnah, mengekor pemikiran para islamisis terutama Goldziher, dan memiliki maksud untuk mencela sunnah.

Kedua, *As-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī' al-Islāmī* karya Muṣṭafā as-Sibā'ī (2001). Buku ini menguraikan tentang definisi sunnah, kewajiban mentaati Nabi saw., dan menjelaskan tentang kapan dan faktor-faktor yang mendorong pemalsuan hadis, serta upaya para ulama membendung gerakan pemalsuan tersebut. Selain itu, as-Sibā'ī memaparkan diskusi tentang kehujjahan

---

عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العجوة من الجنة وهي شفاء من السم

Hadis yang tertuang dalam *Sunan* karya Ibn Mājah (hadis no. 3455) ini dinilai bermasalah oleh Aḥmad Amīn dalam *Fajr al-Islām* karena meragukan kemampuan buah kurma *('ajwa)* dalam menyembuhkan dari racun. Adapun Abū Syahbah (1989: 184-185) menjawab pernyataan Aḥmad Amīn dengan menyandarkan pada penelitian yang dilakukan seorang pakar kimia Mesir, Maḥmūd Salāmah, yang dipublikasikan dalam jurnal "ad-Duktūr" bahwa *'ajwa* mengandung zat yang bisa menahan kuat dari racun-racun yang ada dalam tubuh dan membersihkannya. Bandingkan pula dengan Zaglūl an-Najjār (2010: 247-248) yang mengurai secara lebih rinci komposisi kimia buah kurma yang mengandung 70,6% karbohidrat, 2,5% protein, 1,32% garam mineral yang meliputi kalsium, besi, fosfor, magnesium, fotasium, tembaga, zinc, juga 10% serat, beberapa vitamin (A, B, dan C), antioksidan serta beberapa komposisi kimiawi penting lainnya yang berguna meningkatkan daya tahan tubuh dan membersihkan racun-racun di dalamnya.

sunnah dan orang-orang yang mengingkari kehujjahannya sejak masa klasik hingga kritik yang disampaikan penulis modern, khususnya Aḥmad Amīn dalam bukunya *Fajr al-Islām,* sekaligus menyajikan pendapat dan tanggapan as-Sibā'ī terhadap buku Aḥmad Amīn tersebut.

Ketiga, *The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt* karya GHA. Juynboll (1999). Buku ini menguraikan diskusi dan perang pemikiran yang terjadi di Mesir sekitar tahun 1890-1960, khususnya diskusi-diskusi tentang *tadwīn, 'adālah,* periwayatan dan pemalsuan hadis. Juynboll mendeskripsikan dalam studinya ini pandangan-pandangan sebagian ulama Syria dan Arab pada umumnya yang sangat erat kaitannya dengan diskusi-diskusi yang dilakukan oleh para ulama Mesir tentang permasalahan-permasalahan hadis di atas, tetapi tidak dimaksudkan untuk memberikan data baru mengenai hadis itu sendiri.[30]

Adapun buku yang memuat pandangan para islamisis terhadap hadis yang penulis temukan yaitu: Pertama, karya Fazlur Rahman yang berjudul *Islamic Methodology in History* (1965). Meski Rahman dalam beberapa hal sependapat dengan islamisis,[31] tetapi di pihak lain, Rahman juga mengkritik Goldziher dan Schacht—yang menurutnya—gagal menemukan perbedaan antara hadis dan sunnah, yang berakibat mereka sampai pada kesimpulan bahwa

[30]Berbeda halnya dengan diskusi di luar Mesir, sebagian sarjana muslim mengemukakan bukti baru mengenai kedudukan hadis di dalam Islam, yang dengan demikian berharap dapat menjembatani jurang antara kesarjanaan Barat dan nilai-nilai ortodoks Islam. Fazlur Rahman misalnya, telah berupaya membuktikan bahwa konsep 'sunnah Nabi' pasti telah digunakan sejak masa Nabi Muhammad saw., dan bahwa sunnah, seperti yang pada akhirnya terwujud dalam kitab-kitab himpunan hadis, tentu meliputi akhlak Nabi saw. sebagaimana seharusnya (Juynboll, 1999: 2).

[31]Di antaranya tentang penolakan Rahman terhadap validitas *isnād.* Ia mengakui bahwa *isnād* memang mengandung informasi biografis yang kaya dan berhasil meminimalkan upaya-upaya pemalsuan hadis, namun *isnād* tetap tidak bisa dijadikan argumentasi positif yang final untuk menjustifikasi historisitas hadis, dengan alasan bahwa *isnād* itu berkembang belakangan, yang muncul di akhir abad I H. (Rahman, 1965: 72).

sunnah Nabi saw. dalam kenyataannya bukanlah dari Nabi saw., tetapi merupakan tradisi umum yang berlaku di tengah-tengah masyarakat Islam.

Rahman juga secara baik mendefinisikan sunnah sehingga tetap menjunjung tinggi otoritas sunnah Nabi saw. tanpa bersikeras bahwa setiap detail sunnah harus berasal langsung dari Nabi saw. Pendekatan Rahman terhadap sunnah didasarkan pada jaminan kuat bahwa sumber historis dan biografis awal tentang Muhammad saw. dapat dipercaya.[32]

Kedua, Muḥammad Bahā' ad-Dīn dalam bukunya, *al-Mustasyriqūn wa al-Hadīṡ an-Nabawī* (1999). Buku ini mengulas pandangan-pandangan dari para islamisis terhadap hadis, khususnya mengenai kodifikasi hadis, validitas sanad dan matan, serta penilaian terhadap para periwayat hadis terutama tentang Abū Hurairah, Ibn 'Abbās (3 SH-68 H.), dan Imām az-Zuhrī, serta mengurai tentang pengaruh pemikiran islamisis terhadap para pemikir muslim seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah. Akan tetapi, buku ini tidak memberikan kritik terhadap pemikiran dari para islamisis tersebut.

Ketiga, Wahyuddin Darmalaksana dalam buku *Hadis di Mata Orientalis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht* (2004). Buku ini menyajikan komparasi pemikiran

[32]Rahman mendefinisikan sunnah sebagai sebuah ideal yang hendak dicontoh persis oleh generasi-generasi muslim pada masa lampau, dengan menafsirkan teladan-teladan Nabi saw. berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka yang baru dan materi-materi baru yang mereka peroleh, dan bahwa penafsiran yang kontinyu dan progresif ini, meski berbeda bagi daerah-daerah yang berbeda, dapat disebut pula sebagai sunnah. Sehingga, sunnah dalam pengertian yang terakhir ini merupakan sebuah praktek yang disepakati secara bersama dan dapat disebut sebagai sunnah yang hidup *(living tradition)* yang mewujud dalam *ijmā'* kaum muslimin dan juga ijtihad dari para ulama dan ijtihad dari tokoh-tokoh politik dalam kegiatan mereka sehari-hari. Jadi, definisi ini mengandung pengertian bahwa: (1) sunnah atau preseden yang otoritatif dapat bersumber dari setiap orang yang kompeten, (2) dan bahwa sunnah Nabi saw. jauh lebih tinggi daripada preseden-preseden lainnya dan memiliki prioritas di atas preseden-preseden tersebut (Rahman, 1965: 38).

Goldziher dan Schacht tentang otentisitas hadis. Keduanya berkesimpulan bahwa hadis merupakan produk umat Islam abad II dan III H., dan sebagian besar sanad hadis merupakan rekayasa dengan memproyeksikan kebenaran suatu hadis pada orang sebelumnya, dan sebelumnya sampai pada Nabi Muhammad saw., tanpa ada uraian tentang sanggahan dari pihak sarjana muslim.

Selain itu, juga ditemukan artikel yang berjudul "Gugatan Islamisis terhadap Hadis dan Gaungnya di Dunia Islam" dalam Jurnal *al-Insān* (2005: 9-22) yang ditulis oleh Syamsuddin Arif, yang secara ringkas memberikan ulasan dan kritik atas upaya-upaya yang dilakukan islamisis dan para pengikutnya—yakni pemikir muslim yang terindikasi terpengaruh pemikiran mereka—dalam menggugat otentisitas hadis Nabi saw.

Adapun pembahasan tentang pemikiran al-A'ẓamī, penulis temukan dalam 3 (tiga) buku, yaitu:

Pertama, *Kritik Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub (2000: 25-30) yang memaparkan bantahan al-A'ẓamī pada satu aspek yakni pada tuduhan bahwa hadis tidak pernah ditulis pada masa Nabi saw. Melalui penelitiannya, al-A'ẓamī membuktikan bahwa tidak kurang dari 52 sahabat memiliki naskah-naskah catatan hadis. Demikian pula, tidak kurang dari 247 *tābi'īn* juga melakukan hal yang serupa.

Kedua, *M.M. Al-A'ẓamī Pembela Eksistensi Hadis* yang merupakan kumpulan tulisan mengenai al-A'ẓamī yang diedit oleh Nurul Huda Ma'arif (2002). Buku berukuran kecil ini berisi kumpulan tulisan dari Abdurrahman Wahid, Syu'bah Asa, Ali Mustafa Ya'qub, Abdul Mustaqim dll. tentang sumbangan al-A'ẓamī terhadap penyelidikan hadis. Meski demikian, tulisan-tulisan tersebut masih sangat terbatas untuk menggambarkan pemikiran dan kontribusi al-A'ẓamī dalam bidang hadis.

Ketiga, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* karya Kamaruddin Amin (2009: 134-144) yang juga mengungkap bantahan-bantahan al-A'ẓamī terhadap tesis Schacht yang terkait dengan otentisitas hadis, khususnya pernyataan Schacht tentang

palsunya *isnād* keluarga dan *common link;*[33] teori *back projection* dan *isnād* yang dibuat secara semena-mena. Pertumbuhan ini identik dengan penyandaran doktrin kepada otoritas atau tokoh yang lebih awal. Karya yang disebut terakhir ini pun belum mengurai secara detail mengenai pemikiran-pemikiran al-A'ẓamī tentang hadis. Oleh karena penelitian dan karya-karya yang terdahulu belum membahas keseluruhan pemikiran al-A'ẓamī, maka dalam penelitian ini penulis bermaksud menggali dan mengeksplorasi secara utuh pemikiran al-A'ẓamī untuk kemudian dirumuskan kontribusi yang diberikannya dalam studi hadis.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research),* dikarenakan data-data yang dikaji di dalamnya sepenuhnya bertumpu pada data-data kepustakaan. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif interpretatif. Geerta sebagaimana dikutip Muhadjir (2002: 120) mengungkapkan bahwa pendekatan ini berupaya mencari makna dibalik data empirik sensual, sehingga selaras dengan penelitian ini yang bertujuan untuk memberikan penjelasan melalui pemahaman dan pemaknaan terhadap data yang diperoleh dari literatur-literatur yang berisi pemikiran dan kontribusi al-A'ẓamī, serta para pemikir lain yang didiskusikannya.

Adapun sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya-karya yang ditulis al-A'ẓamī selaku tokoh sentral yang dibahas dalam penelitian ini, di antaranya *Studies in Hadith Methodology and Literature* (1977), *Studies in Early Hadith Literature* (1978)*, Kuttāb an-Nabī* (1981), *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṡīn* (1982), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh*

[33] *Common link* adalah periwayat tertua dalam jaringan *isnād,* yang darinya sejumlah jalur periwayatan mulai menyebar. Schacht mengklaim bahwa sebuah hadis yang memiliki seorang *common link* dalam *isnād*nya diedarkan atau disebarkan oleh *common link* itu sendiri, dengan syarat *common link* tersebut bukan seorang figur abad pertama, dalam kasus seperti ini riwayat dari *common link* tersebut tidak historis (Amīn, 2009: 142).

Tadwīnih (1992),[34] dan *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence* (1996). Sedangkan sumber sekunder yang mendukung penyusunan penelitian ini adalah karya-karya dari para islamisis menjadi fokus al-A'ẓamī dalam menyanggah pemikiran-pemikirannya tentang hadis, seperti Ignaz Goldziher dalam karyanya *Muslim Studies* (1971), dan Joseph Schacht dalam bukunya *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) dan *An Introduction to Islamic Law* (1964). Demikian pula, penulis merujuk pada karya-karya pemikir muslim yang juga turut didiskusikan al-A'ẓamī, yakni Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah, maka penulis merujuk buku-buku dari kedua tokoh tersebut, yaitu *Fajr al-Islām* (2000) dan *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah* (1994). Selain itu, penulis juga memanfaatkan karya-karya yang membahas atau merujuk pada pemikiran al-A'ẓamī, antara lain: *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah: Nasy'atuhu wa Taṭawwuruhu min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī* karya Muḥammad ibn Maṭar az-Zahrānī (1412 H.), *Al-Mustasyriqūn wa al-Ḥadīṡ an-Nabawī* karya Muḥammad Bahā'uddīn Ḥusain Aḥmad (1999), *Kritik Hadis* karya Ali Mustafa Ya'qub (2000) dan *M.M. al-A'ẓamī Pembela Eksistensi Hadis* karya Nurul Huda Ma'arif (ed.) (2002).

Untuk mendapatkan data yang mendukung penelitian ini, maka penulis menggunakan metode dokumentasi. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar atau karya-karya monumental seseorang (Sugiyono, 2005: 329). Penulis mengumpulkan data dalam penelitian ini dengan menelaah dokumen yang berupa literatur, baik primer maupun sekunder, yang terkait dengan pemikiran al-A'ẓamī dan kontribusinya dalam studi hadis, serta pembelaannya dalam

[34]Isi dari kedua buku *Studies in Early Hadith Literature* dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* ini mayoritas memiliki kesamaan, namun edisi Inggris hanya terdiri 8 bab, sedangkan edisi Arab memuat 9 bab, sehingga pembahasannya lebih lengkap dengan adanya 1 (satu) bab tambahan yaitu mengenai pengertian dan kedudukan sunnah dalam Islam.

mempertahankan otentisitas hadis dari kritik yang dilontarkan para pemikir muslim ataupun para islamisis.

Mengingat penelitian ini bertumpu pada teks dan bertujuan untuk memberikan deskripsi yang jelas mengenai pemikiran dan kontribusi tokoh yang menjadi fokus penelitian melalui karya-karyanya, maka metode analisis yang digunakan adalah metode analisis isi *(content analysis)*. Analisis isi merupakan suatu teknik analisis yang ditujukan untuk membuat kesimpulan dengan cara mengidentifikasi karakteristik tertentu pada pernyataan atau pesan secara sistematis dan obyektif yang dapat dilaksanakan secara mandiri maupun dikombinasikan, sesuai dengan pertanyaan dan tujuan penelitian, yaitu: (1) Meringkas materi dalam teks sehingga bisa mengabadikan isi pokoknya dan tetap mencerminkan materi aslinya; (2) Memberikan penjelasan, deskripsi, dan pengklarifikasian materinya, yang diawali dengan penentuan materi yang akan dijelaskan dan diikuti dengan analisis terhadap teks dan makna konteksnya (3) Menyaring dan menata struktur teks ((Holsti dalam Titscher, 2009: 97-107).

Setelah proses pengumpulan data selesai, penulis melakukan analisis data yang diawali dengan menentukan materi yang akan dijelaskan dari karya-karya al-A‘ẓamī dan tokoh-tokoh lain yang didiskusikannya agar dapat memperoleh informasi yang lebih terfokus pada rumusan masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Lalu, diikuti dengan proses pemahaman dan interpretasi terhadap teks dari karya-karya tersebut serta makna konteksnya, dan menyusun ringkasan materi yang telah diseleksi untuk kemudian dilakukan proses deskripsi dan penataan data menjadi sebuah teks naratif. Pada saat penyusunan data menjadi teks naratif ini, juga dilakukan klarifikasi dan penelitian kembali data-data yang ada, yakni data terkait dengan pemikiran al-A‘ẓamī dan kontribusinya dalam studi hadis, serta pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis. Ini dimaksudkan supaya penelitian ini mendapatkan hasil yang akurat. Adapun proses terakhir dalam

seluruh rangkaian analisis data ini adalah pengambilan kesimpulan yang dituangkan pada bagian akhir dari laporan penelitian ini.

Sistematika penyusunan buku ini terdiri dari enam bab sebagai berikut: Bab pertama adalah Pendahuluan, memuat pertanggung-jawaban metodologis dari penelitian yang dilakukan. Bab ini memaparkan latar belakang masalah, fokus penelitian, tujuan dan manfaat yang diperoleh dari penelitian, tinjauan pustaka atas buku-buku dan penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, kerangka teori yang dimaksudkan untuk memberikan gambaran tata pikir penulis tentang konsep-konsep dan teori-teori hadis yang akan dipergunakan untuk menjawab berbagai permasalahan penelitian, yang dilanjutkan dengan metode yang digunakan dalam penelitian ini, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab kedua menyajikan biografi al-A'ẓamī, tokoh yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini. Bab ini menjelaskan tentang riwayat hidup tokoh tersebut termasuk lingkungan keluarga dan riwayat pendidikannya. Selain itu, bab ini membahas kondisi politik, sosial, dan keagamaan yang melingkupi kehidupan al-A'ẓamī, karena lingkungan keluarga dan kondisi masyarakat lazimnya merupakan hal yang sangat mempengaruhi pemikiran seorang tokoh. Selain itu, bab ini juga menyajikan uraian tentang karya intelektual yang dihasilkan al-A'ẓamī.

Bab ketiga berjudul pemikiran al-A'ẓamī tentang hadis. Bab ini menyajikan kerangka pemikiran al-A'ẓamī yang tertuang dalam karya-karyanya. Pembahasan ini diawali dengan pemaknaan al-A'ẓamī tentang konsep sunnah dan hadis, hal tersebut penting untuk menjadi pengantar dalam memahami pemikiran al-A'ẓamī selanjutnya, seperti tentang otoritas Nabi saw., dan upaya peneguhannya terkait dengan otentisitas hadis, yang meliputi pencatatan dan pembukuan hadis, validitas isnad, serta metode kritik yang ditempuh al-A'ẓamī dalam menyeleksi dan menentukan ke*ṣaḥīḥ*an hadis.

Bab keempat mengurai pembelaan al-A‘ẓamī dalam mempertahankan otentisitas hadis dari kritik yang disampaikan para pemikir muslim seperti Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah, ataupun para islamisis seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht. Uraian pembahasan ini disajikan seusai pemaparan pemikiran al-A‘ẓamī tentang hadis, karena tokoh yang menjadi fokus penelitian di sini juga berupaya menyanggah secara ilmiah gugatan dari pihak lain terhadap hadis, dengan tidak hanya menggunakan pendekatan normatif-teologis sebagaimana sarjana hadis pada umumnya. Semuanya itu dimaksudkan untuk dapat menyajikan data komprehensif dan memotret secara utuh pemikiran dan peran yang dimainkan tokoh tersebut.

Bab kelima menelaah pemikiran yang telah dituangkan al-A‘ẓamī dalam karya-karyanya, berikut pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis, baik dari kalangan *insider* ataupun *outsider* sebagaimana yang telah terurai dalam dua bab sebelumnya, sekaligus menganalisis dan mengkritisinya untuk kemudian dirumuskan kontribusi metodologis yang diberikan al-A‘ẓamī dalam studi hadis.

Sistematika buku ini diakhiri dengan bab keenam berupa penutup yang berisi beberapa kesimpulan yang diperoleh dalam menjawab permasalahan penelitian, dilanjutkan dengan saran.

BAB II

BIOGRAFI MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL- A‘ẒAMĪ

A. Potret Keluarga, Masa Kecil, dan Riwayat Pendidikan

Muḥammad Muṣṭafā al-A‘ẓamī atau yang lebih dikenal dengan al-A‘ẓamī lahir pada tahun 1930 di kota Mau Nath Bhanjan, Azamgarh, Uttar Pradesh, India. Nama al-A‘ẓamī merupakan nisbah kepada daerah kelahirannya, Azamgarh. Ayahnya bernama ‘Abdurraḥman dan ibunya ‘Āisyah (w. 1932).[35]

Al-A‘ẓamī berasal dari keluarga sederhana namun sangat mencintai ilmu. Perhatian dan tekad sang ayah sangat besar untuk membekali al-A‘ẓamī dengan pendidikan yang pada akhirnya mengantarkannya menjadi salah seorang tokoh yang mumpuni dalam bidang hadis. Sejak kecil, ia memang telah diarahkan ayahnya untuk mempelajari hadis. Ayahnya pula yang berperan besar

[35]Jawaban email Aqil M. Azmi, Ph.D atas email penulis pada 10 Januari 2012. Selengkapnya lihat lampiran 4.

dalam memalingkan ketertarikannya dari pelajaran matematika kepada hadis (al-A'ẓamī, 1978: vi).

Al-A'ẓamī juga telah terbiasa hidup mandiri. Ibunya meninggal dunia ketika ia masih berusia dua tahun. Meski demikian, kecintaan al-A'ẓamī kepada ibunya senantiasa bersemi hingga ia berusaha mewujudkan harapan dari ibunya tersebut untuk menghafal al-Qur'an. Ini terlihat dari ungkapan persembahan buku, *The History of The Qur'anic Text,* yang ditulis oleh al-A'ẓamī sebagai berikut:

> Buat ibuku tercinta yang wajahnya selalu kuingat ketika aku masih terlalu muda dengan harapan mulia (seperti pernah diberitahukan kepadaku) agar kelak aku menghafal al-Qur'an (al-A'ẓamī, 2005).

Pendidikan dasar Al-A'ẓamī ditempuh di Uttar Pradesh India. Ketika SLTA, ayahnya yang memang sangat membenci penjajahan dan tidak menyukai Bahasa Inggris menyuruh pindah ke Sekolah Islam yang menggunakan Bahasa Arab. Dari sekolah inilah ia mulai mempelajari hadis secara formal. Tamat dari Sekolah Islam, ia melanjutkan ke *College of Science (Dār al-'Ulūm)* di Deoband, sebuah perguruan tinggi di India, yang berjarak sekitar 144 kilometer timur laut Delhi dan berdiri sejak tahun 1867. Perguruan tinggi ini berorientasi untuk mengajarkan studi Islam dan membentuk ulama yang terdidik secara formal dengan menekankan pada pengkajian hadis dan tradisi hukum Ḥanafī (Ya'qub, 2000: 25).

Adapun kebijakan yang diambil dalam perguruan tinggi ini adalah lepas dari kebergantungan pada patronase negara, karena para ulama dan dosennya bersikap apolitis dan hanya berorientasi pada pendidikan. Konsep dan corak pendidikan seperti ini mempengaruhi pola pikir al-A'ẓamī yang lebih memfokuskan pada pendidikan agama (Esposito, 1995: 1: 367). Di antara pemikiran

tokoh yang memiliki pengaruh kuat terhadap sekolah ini adalah pemikiran Syaikh Waliyullāh ad-Dihlawī (1703-1762 M.).[36]

Studi al-A'ẓamī di *College of Science* Deoband, India, berakhir dengan memperoleh gelar *Fāḍil* (B.A) pada tahun 1952. Al-A'ẓamī selanjutnya memperoleh beasiswa untuk melanjutkan studi ke Fakultas Bahasa Arab, jurusan *Tadrīs*, Universitas al-Azhar, Cairo, hingga memperoleh gelar *al-'Ālamiya ma'a Ijāzah at-Tadrīs* (M.A) pada tahun 1955.[37] Setelah memperoleh gelar sarjana, ia kembali ke tanah kelahirannya India. Akan tetapi, karena kondisi India belum kondusif bagi kaum muslim sebagai konsekuensi pasca pemisahan Pakistan dari India, maka setahun kemudian ia memutuskan untuk bekerja di Qatar sebagai dosen Bahasa Arab untuk orang-orang non-Arab. Pada tahun 1957, ia ditunjuk pemerintah Qatar untuk menjadi sekretaris perpustakaan nasional (*Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah)* di Doha (Ya'qub, 2000: 25).

Semangat al-A'ẓamī untuk terus melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi cukup besar. Uang yang diperoleh ketika bekerja di Qatar digunakan al-A'ẓamī sebagai bekal untuk menuntut ilmu di Cambridge University, Inggris, pada tahun 1964. Studinya di

[36]Ad-Dihlawī (1703-1762) dikenal sebagai salah satu ulama hadis yang sangat memperhatikan kriteria penetapan kesahihan hadis. Ia lahir di Delhi dan mendapat pendidikan dari orang tuanya Syaikh 'Abdurraḥīm, seorang tokoh sufi, dan memiliki madrasah tersendiri untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama. Ia menunaikan ibadah haji kemudian belajar pada ulama-ulama yang ada di Makkah dan Madinah selama satu tahun. Pada tahun 1732 M. ia kembali ke Delhi dan mengabdikan diri sebagai guru agama. Ia pernah mendesak para ulama pada masanya untuk secara leluasa mengambil salah satu dari empat mażhab fiqh tradisional, dan tidak mengikuti satu mażhab secara buta. Selain itu, ia juga pernah menjadi pemimpin spiritual dalam tradisi tarekat Naqsyabandiyah. Di antara karyanya yang sangat terkenal yaitu *Ḥujjatullāh al-Bāligah* (Nasution, 1975: 20). Bahkan menurut Esposito (1995: 6: 155), ad-Dihlawī diklaim sebagai bapak intelektual bagi seluruh gerakan besar keagamaan di wilayah muslim India dan Pakistan hingga dewasa ini.

[37]Data mengenai biografi al-A'ẓamī secara umum banyak diperoleh dari CV. al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi, Ph.D kepada penulis via email pada Jum'at, 23 September 2011. Selengkapnya tentang CV. Al-A'ẓamī lihat lampiran 3.

Cambridge berhasil diselesaikan dalam waktu yang singkat dan berhasil memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1966 dengan penelitian disertasi yang berjudul *Studies in Early Hadith Literature*.

Pengalaman menuntut ilmu di Cambridge telah menjadikan al-A'ẓamī banyak memperoleh ilmu-ilmu baru tentang metodologi keilmuan yang dikembangkan para sarjana Barat dalam mengkaji Islam. Ia merasa gundah atas kajian para islamisis terutama Joseph Schacht terhadap sumber dan ilmu-ilmu keislaman yang selanjutnya menginspirasi dirinya untuk menelaah kembali otentisitas kajian-kajian tersebut dari sudut pandang muslim sendiri. Oleh karena itu, ia merasa beruntung ketika pihak Cambridge University mengijinkannya untuk melakukan kritik terhadap pemikiran Schacht. Berbeda dengan rekannya, Muḥammad Amīn al-Miṣrī yang tidak diperkenankan mengkritik Schacht ketika al-Miṣrī hendak menulis disertasi (Ya'qub, 2000: 26).

Usai menyelesaikan studi di Cambridge, al-A'ẓamī kembali ke Doha Qatar dan memegang jabatan semula yang pernah ia tinggalkan sebagai sekretaris *Dār al-Kutub al-Qaṭriyyah.* Akan tetapi, pada tahun 1968 ia mengundurkan diri dari jabatannya tersebut dan pindah ke Makkah untuk mengajar di Fakultas Pasca Sarjana, Jurusan Syari'ah dan Studi Islam, Universitas al-Malik 'Abdul'azīz (kini Universitas Umm al-Qurā).

Pada tahun 1973, al-A'ẓamī memutuskan pindah ke Riyāḍ untuk mengajar di Fakultas Pasca Sarjana Jurusan Studi Islam Universitas Riyād (kini King Saud University) sebagai Guru Besar dalam bidang hadis dan ilmu hadis. Reputasi ilmiah al-A'ẓamī mencapai puncaknya ketika ia memenangkan hadiah internasional King Faisal dalam studi Islam pada tahun 1980 M./1400 H. dan King Khālid Award pada tahun 1982. Karena sudah lama tinggal di Saudi, maka al-A'ẓamī memutuskan untuk mengubah kewarga-

negaraan dirinya dan keluarganya menjadi warga negara Saudi pada tahun 1981.[38]

Di antara pengalaman kerja dan jabatan yang pernah diemban al-A'ẓamī yaitu: sebagai *ra'īs qism* (ketua program) studi Islam pada Fakultas Syariah, King Saud University; dosen tamu pada University of Michigan, Ann Arbor, Michigan pada tahun 1981-1982; dosen tamu pada St. Cross College, Oxford, Inggris pada tahun 1987; dosen tamu pada University of Colorado, Boulder, Colorado, USA, selama tahun 1989-1991; Professor tamu dalam bidang studi Islam di Princeton University, Princeton, New Jersey, pada tahun 1992.

Al-A'ẓamī wafat pada 20 Desember 2017. Hingga akhir hayatnya, al-A'ẓamī tinggal di Perumahan Dosen King Saud University Riyaḍ bersama istrinya, Tasyrīfunnisā' Ḥājī Ayyūb yang juga berasal dari Uttar Pradesh India. Adapun putra-putrinya yaitu Aqil M. Azmi Ph.D (lahir di Varanasi, Uttar Pradesh, India), Fatima M. Azmi Ph.D (lahir di Doha, Qatar), dan Anas M. Azmi, Ph.D (lahir di Riyāḍ, Saudi Arabia). Ketiganya kini juga mengajar di King Saud University, Riyād.[39]

Berdasar uraian di atas, dapat dipahami adanya dua faktor yang mempengaruhi kepribadian dan intelektualitas al-A'ẓamī. Pertama, faktor keluarga, terutama ayahnya yang memang telah mengarahkan al-A'ẓamī sejak kecil untuk menekuni studi hadis. Kesederhanaan yang melingkupi keluarga al-A'ẓamī juga turut berpengaruh membentuk kepribadiannya sebagai seorang pekerja keras yang tak kenal putus asa. Ia tidak merasa puas hanya belajar di India saja, sehingga mencari cara untuk bisa memperoleh beasiswa dan melanjutkan studi di al-Azhar University Cairo (MA) dan Cambridge University (Ph.D). Demikian pula ketika Pemerintah India belum memberikan kesempatan kepadanya setelah

[38]CV. Al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi, Ph.D kepada penulis via email pada Jum'at, 23 September 2011.

[39]Jawaban email Aqil M. Azmi, Ph. D kepada penulis via email pada 10 Januari 2012.

menyelesaikan pendidikan di al-Azhar untuk bekerja dan mengamalkan ilmu di daerah asalnya, maka ia memutuskan untuk mengadu nasib ke luar negeri, Qatar, lalu pindah ke Arab Saudi hingga sekarang. Kedua, faktor sekolah, yakni *College of Science Deoband* yang bersikap apolitis dan hanya berorientasi untuk menyebarluaskan kajian Islam, terutama hadis. Sikap dan orientasi sekolah ini berpengaruh dalam pembentukan karakter dan kecenderungan al-A'ẓamī yang tidak tertarik dengan dunia politik dan hanya memfokuskan pada pengembangan keilmuan dan karir akademiknya saja.

B. Situasi Politik, Sosial, dan Keagamaan

India merupakan negara berpenduduk muslim, selain penganut agama Hindu dan Kristen. Pertikaian politik dan ketidaksepahaman antar penganut Islam dan Hindu sering terjadi. Kaum muslim memiliki partai tersendiri dalam menyampaikan aspirasi mereka yang diberi nama *All India Muslim League* (Liga Muslim), sedangkan para penganut Hindu menyalurkan aspirasi mereka melalui Partai Kongres Nasional India, namun Partai Kongres ini bersikeras belum mau mengakui Liga Muslim sebagai satu-satunya organisasi politik umat Islam India. Pada perkembangan selanjutnya, Liga Muslim yang dimotori oleh Muḥammad 'Alī Jinnah (1876-1948)[40] dan Muḥammad Iqbāl (1876-1938)[41] sering mengadakan pembi-

[40]'Alī Jinnah lahir di Karachi pada 25 Desember 1876, dan pada usia remaja ia pergi ke London untuk meneruskan studi dan memperoleh kesarjanaan dalam bidang hukum pada tahun 1896. Pada tahun ini pula, ia kembali ke India dan bekerja sebagai pengacara di Bombay. Ia terpilih menjadi Presiden Liga Muslim pada tahun 1913, dan meninggal pada bulan September 1948 di Karachi (Ali, 1996: 190).

[41]Iqbāl dilahirkan di Sialkot pada tahun 1876, menempuh pendidikan dasar di Sialkot kemudian melanjutkan ke *Government College* di Lahore, dan menjadi mahasiswa kesayangan Sir Thomas Arnold dan lulus pada tahun 1897. Ia melanjutkan studi di Cambridge University dan memperoleh gelar MA. dalam filsafat pada tahun 1899. Pada tahun 1905, ia pindah ke Munich, Jerman, dan dua tahun kemudian ia memperoleh gelar Ph.D dalam tasawuf dengan disertasi yang berjudul *The Development of Metaphysics in Persia,* dan kembali ke Lahore

caraan dan perundingan untuk membangun kesepahaman selama tahun 1930-1932 namun selalu berakhir dengan kegagalan (al-Biruni, 1950: 180).

Pada waktu pemilihan umum yang diselenggarakan tahun 1937 di India, Liga Muslim tidak memperoleh suara yang berarti, sedang Partai Kongres mendapat kemenangan besar. Atas kekalahan itu Liga Muslim mulai tidak diindahkan lagi oleh Partai Kongres, sehingga Jawaharlal Nehru (w. 1964), Perdana Menteri India saat itu, pernah mengatakan bahwa yang ada di India hanya dua kekuatan politik, yaitu Partai Kongres dan Pemerintah Inggris. Golongan Nasional India merasa kuat untuk mengangkat anggota-anggotanya menjadi menteri di daerah-daerah, dan kalaupun ada yang diangkat dari golongan Islam, maka mereka adalah pengikut Partai Kongres dan bukan pengikut Liga Muslim.

Pasca kekalahan Liga Muslim dalam Pemilihan Umum tahun 1937 tersebut, umat Islam India pun semakin menyadari dominasi kekuasaan Hindu. Mereka mulai melihat perlunya penguatan barisan dengan menyokong Liga Muslim sebagai satu-satunya organisasi umat Islam untuk seluruh India. Selain Liga Muslim, umat Islam India juga memiliki kebebasan untuk aktif dalam beberapa organisasi sosial keagamaan lainnya yang muncul di India pada awal abad ke-20 M., di antaranya:

Pertama, *Jam'iyyatul Ulama-i Hind*, berdiri pada 1921 sebagai perhimpunan ulama di India, di antara mereka yang aktif dalam organisasi ini adalah Maulānā Ḥusain Aḥmad Madanī (1897-1959) dan ulama-ulama lain dari sekolah Deoband. Perhatian utama organisasi ini adalah: berakhirnya kekuasaan Inggris yang membuka peluang bagi kaum muslim untuk menata kehidupan komunitas mereka menurut Islam, dan mengatur kehidupan hukum dan pendidikan mereka sendiri.

---

tahun 1908, serta terpilih menjadi Presiden Liga Muslim pada tahun 1930. Ia meninggal dunia pada 18 Maret 1938 (Ali, 1996: 173-189).

Kedua, *Jamā'ah Tablīgī,* berdiri pada 1920-an yang berfokus pada penyampaian dakwah Islam (*tablīg*) dengan tujuan memberi bimbingan atau mengajak orang masuk Islam. Gerakan ini dipimpin oleh Maulānā Muḥammad Ilyās (1885-1944), yang juga alumnus dari sekolah Deoband, dan menjadi gerakan muslim yang paling berpengaruh di India bahkan hingga masa sekarang.

Gerakan ini terbentuk untuk menyaingi gerakan-gerakan Hindu yang mencoba 'meng-Hindu-kan kembali' kaum muslim, namun hanya ditujukan kepada kaum muslim, dengan memberikan petunjuk yang ramah, toleran, dan menghindari permusuhan. Selain itu, organisasi ini juga menegaskan kewajiban setiap muslim untuk mengajar orang lain (Aziz, 1967: 34-37).

Ketiga, *Jamā'at Islāmī,* didirikan oleh Abū al-A'lā al-Maudūdī (1903-1979) pada tahun 1941, yang menyeru kaum muslim untuk berfokus pada ajaran al-Qur'an dan hadis. Al-Maudūdī mengajarkan gaya Islam skripturalis yang secara eksplisit menawarkan Islam sebagai sebuah pandangan hidup yang berbeda dengan Barat yang materialis.

Pada tahun 1940, Liga Muslim sebagai organisasi politik umat Islam semakin sering melakukan perundingan persesuaian paham dengan Partai Kongres, namun perundingan-perundingan tersebut selalu berakhir dengan kegagalan, disebabkan golongan nasional India belum mau mengakui eksistensi Liga Muslim. Pengalaman akan kegagalan ini menimbulkan keyakinan dalam diri umat Islam bahwa kepentingan umat Islam India hanya bisa terjamin melalui pembentukan negara tersendiri dan terpisah dari negara umat Hindu di India, dan negara itu diberi nama Pakistan.

Kekuatan umat Islam di India semakin besar hingga mampu memenangkan pemilihan umum pada tahun 1946. Setahun kemudian, Inggris memutuskan untuk menyerahkan kedaulatan kepada dua Dewan Konstitusi, satu untuk Pakistan dan satu untuk India. Pada tanggal 14 Agustus 1947 Dewan Konstitusi Pakistan dibuka dengan resmi dan keesokan harinya 15 Agustus 1947

Pakistan lahir sebagai negara bagi umat Islam India (al-Biruni, 1950: 214-215).

Paparan di atas menunjukkan bahwa ketika al-A'ẓamī lahir pada tahun 1930, hubungan antara umat Islam dan Hindu di India dalam kondisi yang tidak harmonis. Pertikaian sering mewarnai kehidupan mereka, terutama pasca kekalahan Liga Muslim sebagai representasi umat Islam dalam Pemilihan Umum yang diselenggarakan tahun 1937. Kehidupan umat Islam pun semakin terpuruk. Kondisi negara yang belum stabil dan memprihatinkan inilah yang mengelilingi seluruh kehidupan al-A'ẓamī. Keprihatinan ini semakin bertambah ketika ia harus tumbuh dan berkembang tanpa kasih sayang sang ibu yang telah meninggalkannya sejak usia 2 tahun. Akan tetapi, atas dorongan dan didikan ayahnya, kondisi tersebut tidak menjadi faktor penghalang bagi al-A'ẓamī dalam membekali dirinya dengan beragam ilmu pengetahuan, khususnya ilmu agama, yang ia tempuh di *College of Science* Deoband.

Berdirinya Pakistan sebagai negara yang terpisah dari India memang membawa dampak positif bagi umat Islam terutama mereka yang memiliki kemapanan ekonomi karena bisa pergi berpindah ke Pakistan. Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan mereka yang berkemampuan ekonomi serba terbatas dan tidak mampu hijrah ke Pakistan. Kondisi mereka semakin memprihatinkan pasca pemisahan negara ini. Mayoritas penduduk India semakin membenci umat Islam dan menolak diberlakukannya elektorat (orang-orang yang berhak memilih dalam pemilihan) tersendiri atau reservasi (daerah yang diperuntukkan bagi tujuan khusus) berdasarkan agama, dan tidak ada organisasi atau partai tunggal yang berbicara untuk kepentingan muslim (Esposito, 1995: 2: 305). Al-A'ẓamī pun merasakan pengaruh dari kondisi ini karena kondisi keluarganya yang kesulitan finansial sehingga memutuskan bertahan hidup di India. Selain itu, karena didikan orang tua dan sekolahnya di Deoband yang bersikap apolitis sebagaimana telah diurai di atas, juga turut membentuk kepribadian al-A'ẓamī yang tidak tertarik pada urusan politik atau persengketaan yang terjadi

pada saat itu, bahkan ia juga tidak pernah tertarik untuk terlibat di suatu organisasi apapun kala itu.

Kondisi umat Islam yang serba memprihatinkan di India saat itu berhasil dilampaui al-A'ẓamī ketika ia diterima sebagai penerima beasiswa bagi pelajar asing untuk melanjutkan studi di Universitas al-Azhar pasca kelulusannya dari *College of Science* Deoband pada tahun 1952. Tekad keras al-A'ẓamī untuk menempuh pendidikan Magister akhirnya dapat terwujud. Pada tahun itulah, al-A'ẓamī memutuskan pergi ke Cairo, Mesir.[42]

Saat al-A'ẓamī menginjakkan kaki di Mesir pun ternyata kondisi politik negara tersebut sedang memanas dengan terjadinya *"Saurah Yūlī"* (Revolusi Juli). Ini dikarenakan meskipun Mesir telah dinyatakan merdeka pada 28 Februari 1922, namun kemerdekaan itu sejatinya merupakan kemerdekaan terbatas, terbukti dengan masih adanya intervensi Inggris—yang telah menduduki Mesir sejak 1882—dalam pengaturan pemerintahan (Fahmī, 1980: 52). Kemerdekaan Mesir sepenuhnya baru terwujud setelah Raja Fārūq (w. 1965), raja terakhir dari dinasti yang didirikan oleh Muḥammad 'Alī (1804-1841), digulingkan oleh suatu gerakan yang dipimpin oleh Jamāl 'Abd an-Nāṣir (1918-1970) yang mengakibatkan Raja Mesir terakhir tersebut turun tahta pada 23 Juli 1952. Revolusi ini selanjutnya membawa Mesir kepada bentuk republik dengan presidennya Muḥammad Najīb (1901-1984), kemudian digantikan oleh Jamāl 'Abd an-Nāṣir (1918-1970) pada tahun 1958 (al-Bannā, 1953: 29).

Masyarakat Mesir saat itu terbagi menjadi tiga kelas sosial: pertama, masyarakat kelas tinggi yang terdiri dari para pemilik tanah dan perusahaan, para pejabat pemerintahan dan para investor asing. Masyarakat kelas ini banyak didominasi oleh orang-orang

[42]Mesir merupakan negara berbentuk Republik yang dikenal dengan *Jumhūriyah Miṣr al-'Arabiyyah.* Ibu kotanya Cairo dan menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa resmi. Luas wilayahnya sekitar 1. 001. 400 km2 atau 386. 643 mil2. Penduduknya mayoritas beragama Islam, sedangkan selebihnya adalah Kristen (Sihbudi, 1995: 144).

keturunan Turki. Mereka berupaya memperkuat kedudukan di antara mereka melalui hubungan perkawinan dan memiliki pola pikir liberal yang diperoleh dari hasil interaksi mereka dengan bangsa Eropa atau melalui telaah mereka terhadap pemikiran Barat (ad-Dasūqī, 1988: 19). Kedua, masyarakat kelas menengah yang terdiri dari para pengusaha kecil, pedagang, dan para pegawai pemerintah. Mereka berusaha meningkatkan kualitas dan perbaikan ekonomi mereka untuk dapat masuk ke dalam kelompok masyarakat kelas tinggi. Ketiga, masyarakat kelas rendah yang terdiri dari para buruh dan petani. Kondisi masyarakat kelas ini sangatlah buruk. Mereka hanya menjadi pekerja rendahan di tanah-tanah dan perusahaan yang dikuasai oleh masyarakat kelas tinggi. Jarang sekali ditemukan petani yang memiliki tanah lebih dari setengah hektar sehingga mengakibatkan kehidupan mereka jauh dari kemapanan. Masyarakat kelas terakhir inilah yang merupakan mayoritas dari keseluruhan penduduk Mesir (Ramaḍān, 1988: 5-6).

Untuk mengetahui kondisi sosio-intelektual di Mesir ketika al-A'ẓamī berada di sana, dapat merujuk pada pendapat Jum'ah Amīn 'Abdul'azīz (2003: 104-118) yang memetakan kecenderungan pemikiran masyarakat Mesir pada abad ke-20 kepada dua aliran: aliran Islam dan aliran Barat.

Aliran Islam merupakan aliran yang terimplementasi melalui pola pikir dan berbagai aktivitas umum yang senantiasa diwarnai oleh nilai-nilai keislaman. Aliran Islam bukan mengandung arti bahwa nilai-nilai keislaman harus diadopsi secara menyeluruh, melainkan nuansa keislaman dalam pemikiran tersebut terasa dominan. Topik yang diusung dalam pemikiran yang memiliki kecenderungan Islam di antaranya mengenai dakwah, upaya pembaruan di masa modern untuk kembali kepada Islam sebagaimana ketika awal diturunkan, memfokuskan tentang upaya-upaya penguatan aqidah, etika dan moral sesuai bimbingan agama. Aliran ini bertujuan untuk memperkokoh pilar-pilar aturan dan hukum Islam, menanamkan nilai-nilai ajaran Islam, dan menyerang pemikiran-pemikiran yang berorientasi Barat. Tokoh yang mewakili aliran ini

diantaranya adalah Ḥasan al-Bannā (1906-1949) dan Sayyid Quṭb (1906-1966).

Sebaliknya, aliran Barat merupakan aliran yang kerap menjadikan peradaban Barat sebagai sumber utama yang harus ditiru oleh kebudayaan dan peradaban Arab. Fokus perhatian aliran ini sangat berbeda dengan aliran Islam. Demikian pula, berkaitan dengan kecenderungan dan pola pandangnya mengenai masyarakat, sumber peradaban dan lainnya. Aliran ini berkembang bersamaan dengan berkembangnya sekolah-sekolah asing di Mesir dan semakin banyaknya pelajar-pelajar Mesir yang menuntut ilmu di Barat, seperti Salāmah Mūsā (1887-1958),[43] 'Ali 'Abdurrāziq (1888-1966),[44] dan Ṭāha Ḥusain (1889-1973).[45] Aliran yang diusung tokoh-tokoh tersebut dipandang memuat nilai-nilai sekularisme[46] dan liberalisme.[47]

---

[43]Bukunya yang berjudul *al-Yaum wa al-Gad* (1927) mendapat reaksi keras dari masyarakat Mesir, dikarenakan buku itu menyeru kebebasan perempuan, mengorientasikan peradaban dan pendidikan dengan menganut pola Barat, mengusulkan bentuk pemerintahan seperti yang berlaku di Eropa, dan menolak aturan (syariat) Islam yang berkaitan dengan pernikahan dan perceraian. Dalam pandangannya, seorang laki-laki yang berpoligami hendaknya mendapatkan hukuman penjara, dan perceraian itu tidak akan terjadi atau berlaku tanpa keputusan pengadilan ('Abdul'aziz, 2003: 119).

[44]Bukunya yang paling kontroversial adalah *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (1925) yang tidak menyetujui sistem khilafah karena—menurutnya—tidak ada satu dalil yang berasal dari al-Qur'an dan sunnah yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. diperintah untuk membentuk negara atau kerajaan.

[45]Bukunya yang dipandang mengusung ide Barat adalah *Mustaqbal aṡ-Saqāfah fī Miṣr* (1938) yang memuat gagasan urgensinya pengadopsian budaya Barat.

[46]Istilah "sekularisme" bermakna "yang bukan agama". Kata ini berasal dari Dunia Latin, *sacculum,* yang pada mulanya berarti "masa" atau "generasi" dalam arti waktu temporal. Kata ini kemudian bermakna segala hal yang berhubungan dengan dunia ini, yang dibedakan dengan hal spiritual. Sekularisme ini berasal dari pengalaman sejarah Eropa yang didefinisikan dengan pemisahan secara bertahap "hampir semua aspek kehidupan dan pemikiran dari perkumpulan-perkumpulan keagamaan dan tujuan-tujuan kependetaan".

[47]Aliran liberalisme ini cenderung mengambil paham-paham modern dan mengadopsi keunggulan-keunggulan Barat.

Jika pemetaan ini dijadikan dasar untuk melihat kecenderungan intelektual al-A'ẓamī maka ia lebih tepat dikelompokkan pada aliran pertama. Meski studinya di Fakultas Bahasa Arab, Jurusan Tadris, Universitas al-Azhar, tidak bersinggungan dengan materi-materi keislaman secara langsung, namun nuansa keislamanlah yang mendominasi pada hampir keseluruhan pola pikirnya.

Usai studinya di Universitas al-Azhar pada tahun 1955, al-A'ẓamī kembali pulang ke India. Akan tetapi, ternyata kondisi India belum begitu stabil saat itu. Hubungan muslim dengan pemeluk agama Hindu di India masih memanas sebagai konsekuensi atas berpisahnya Pakistan dari India. Kaum muslim yang tetap bertahan di India semakin terpuruk dan tidak ada organisasi yang mau berbicara untuk kepentingan muslim, sehingga mereka memfokuskan untuk melindungi diri dari aksi kekerasan orang-orang yang anti-muslim (Esposito, 1995: 2: 305). Kondisi ini menjadikan al-A'ẓamī hijrah dan bekerja di Qatar sejak tahun 1957. Gaji yang diperolehnya selama bekerja tersebut digunakannya untuk menempuh studi program Doktor di Cambridge University pada tahun 1964.

Tidak ada alasan spesifik mengenai keputusan al-A'ẓamī melanjutkan studi di Cambridge University, kecuali karena telah adanya jalinan kerja sama antara universitas ini dengan *College of Science* Deoband, tempat al-A'ẓamī dahulu menuntut ilmu ketika masih bermukim di India. Kehidupan sosial keagamaan yang ramah di Cambridge turut mendukung suasana belajar al-A'ẓamī. Ini dikarenakan sejak tahun 1960-an, ada sekitar 25.000 orang imigran India dan Pakistan yang bermukim di Inggris,[48] meskipun jumlah ini kemudian terus menurun sejak diberlakukannya *Commonwealth*

[48]Imigran pekerja berlatar belakang muslim dari India berasal dari daerah-daerah tertentu, seperti Gujarat. Penduduk dari Pakistan terutama berasal dari daerah Punjab dan Mirpur di Kashmir yang berada di bawah kekuasaan Pakistan, sedangkan dari Bangladesh mayoritas berasal dari wilayah Sylhet utara.

Immigration Act (Undang-undang Imigrasi Persemakmuran) tahun 1962 yang bermaksud menghentikan arus masuk pekerja dari luar Inggris. Selain itu, sejak tahun 1963 Pemerintah Inggris juga memberikan ijin secara resmi kepada 13 masjid[49] yang ada saat itu untuk melaksanakan aktifitas keagamaan (Esposito, 1995: 314-315). Suasana kondusif selama menuntut ilmu di Cambridge memberikan dampak positif kepada al-A'ẓamī dalam mempercepat penyelesaian studi program doktornya yang hanya ditempuh selama dua tahun (1964-1966).

C. Karya Intelektual al-A'ẓamī[50]

Al-A'ẓamī telah menghasilkan banyak karya hingga saat ini, yang diawali dari karya disertasinya yang berjudul *Studies in Early Hadith Literature* (1966). Karya ini selanjutnya sering dijadikan rujukan oleh para pengkaji hadis dalam menyanggah berbagai tuduhan untuk meragukan otentisitas hadis yang berasal dari para islamisis, terutama Ignaz Goldziher (1850-1921) dan Joseph Schacht (1902-1969). Karya ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1968 oleh Penerbit al-Maktab al-Islāmī, Beirut dan pada tahun 1978 oleh *American Trust Publications*, Indianapolis. Pada tahun 1976, karya ini diterjemahkan dalam Bahasa Arab disertai penyempurnaan dengan adanya penambahan pada satu bab di bagian muka yang membahas mengenai pengertian sunnah dan ke*ḥujjah*annya. Adapun dalam versi Arabnya, buku ini dicetak oleh King Saud University Press Riyāḍ, al-Maktab al-Islāmī Beirut, dan Arabic Printing Press Riyāḍ, bahkan juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Turki, Urdu, dan Indonesia. Untuk edisi Indonesia, buku ini dicetak oleh Penerbit Pustaka Firdaus Jakarta.

Karya al-A'ẓamī lainnya adalah *Kuttāb an-Nabī Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam* yang ia tulis ketika berada di Riyāḍ dan

[49]Di antara masjid tersebut adalah: Abu Bakr Mosque, Omar Faruque Mosque, Baitul Mu'eed Mosque.

[50] CV. Al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi, Ph.D via email pada Jum'at, 23 September 2011.

diterbitkan pertama kali oleh al-Maktab al-Islāmī, Damaskus, pada tahun 1974. Kitab ini memuat 65 orang sekretaris Nabi saw. Mereka adalah para sahabat yang pernah diminta Nabi saw. untuk menuliskan wahyu al-Qur'an atau mencatatkan kejadian-kejadian penting dan administrasi lainnya. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris, Urdu, dan Indonesia yang diterbitkan oleh Penerbit Gema Insani Press Jakarta.

Pemikiran al-A'ẓamī dalam bidang kritik hadis dituangkan dalam karyanya yang berjudul *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṡīn: Nasy'atuh wa Tārīkhuh.* Kitab ini diterbitkan pertama kali oleh King Saud University Press tahun 1975, dan dimaksudkan oleh al-A'ẓamī untuk menjelaskan metode yang digunakan oleh para *muḥaddiṡīn* dalam mengkritisi para periwayat *(rāwī)*, mata rantai periwayatan *(sanad),* dan redaksi serta kandungan hadis itu sendiri *(matn)*. Selain itu, al-A'ẓamī (1990: 81-91) juga ingin menunjukkan melalui karyanya ini bahwa metode yang ditempuh para *muḥaddiṡīn* tersebut adalah rasional dan logis, serta menguraikan perhatian mereka terhadap rasio, sekaligus menyanggah pendapat yang menyatakan bahwa para *muḥaddiṡīn* sering mengesampingkan rasio ketika melakukan aktifitas kritik hadis. Buku ini telah ditetapkan oleh Universitas Islam *(al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah)* Madinah sebagai buku daras perkuliahan hadis dan kritik hadis.

Karya al-A'ẓamī berikutnya adalah *Studies in Hadith Methodology and Literature.* Buku ini terbagi menjadi 2 (dua) bagian: Pertama, pembahasan tentang metodologi hadis yang mengurai metode pengajaran hadis Nabi saw., pencatatan hadis, penerimaan pengetahuan hadis, sistem isnad, kritik hadis, klasifikasi hadis, serta sebab terjadinya pemalsuan hadis dan cara penanggulangannya. Bagian kedua berisi literatur hadis yang menyajikan kitab-kitab hadis pada masa awal dan mengupas karakteristik dan sistematika penyusunan dari masing-masing kitab tersebut, seperti: *al-Muwaṭṭa' Mālik* (93-179 H.), *Musnad Aḥmad* (164-241 H.), *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ li al-Imām al-Bukhāri* (194-256 H.), *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ li al- Imām Muslim* (204-261 H.), *Sunan an-*

Nasā'ī (215-303 H.), *Sunan Abū Dāwud* (202 H.-275 H.), *Sunan at-Tirmiżī* (200-279 H.), *Sunan Ibn Mājah* (207-273 H.), *Mu'jam aṭ-Ṭabrānī* (260-360 H.), *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīṡ ar-Rasūl li Ibn al-Aṡīr* (558-637 H.), *Majma' az-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id li al-Imām al-Haiṡamī* (735-807 H.), serta mengenalkan kitab-kitab hadis seperti: *mustakhrajāt,*[51] *ajzā',*[52] dan *mauḍū'āt*[53] (al-A'ẓamī, 1978: 3: 97). Karya al-A'ẓamī juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Tamil (al-Fassy Publications, Madras, India), bahasa Melayu (Malaysia), bahasa Sinhali (Srilanka), bahasa Indonesia, dan bahasa Turki.

Adapun karya al-A'ẓamī yang secara khusus menyanggah teori dan pemikiran Schacht terhadap sunnah/hadis yaitu *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Karya ini diterbitkan pertama kali oleh John Wiley & King Saud University, New York, tahun 1985. Buku ini terdiri dari dua bagian. Bagian satu berjudul *Law and Islam* (Hukum dan Islam) yang menjelaskan kedudukan hukum dalam Islam, peran Nabi saw. dalam hukum Islam, dan perkembangan hukum Islam pada abad pertama Hijriyah. Sedangkan bagian kedua berjudul *The Sunna of the Prophet and Islamic Law* (Sunnah Nabi saw. dan Hukum Islam) yang menguraikan arti dan konsep awal sunnah, otoritas sunnah Nabi dalam mażhab fiqh

[51]Maksudnya adalah si penulis mendatangkan hadis yang di*takhrīj* dari kitab tertentu lalu menuliskan kembali hadis-hadis tersebut dengan menyertakan sanad yang berbeda dan jalur sanad yang ditempuh penulis kitab yang ditakhrij tersebut. Biasanya kitab-kitab *mustakhrajāt* ini memegangi sistematika penulisan sesuai dengan yang dipakai oleh penyusun kitab yang di*takhrīj* tersebut, seperti: *Mustakhrajāt 'alā aṣ-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya al-Ismā'iłī (w. 371 H), *Mustakhrajāt 'alā aṣ-Ṣaḥīḥ Muslim* karya Abū 'Iwānah al-Isfirāyīnī (w. 310 H), dan *Mustakhrajāt 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain* karya Abū Nu'aim al-Iṣbāhānī (w. 340 H).

[52]*Ajzā'* adalah *jam'* dari kata *juz'*. Buku *juz'* ini berisi hadis mengenai satu topik, seperti *Juz' al-Qira'āt* oleh Imām al-Bukhārī, ataupun riwayat dari seorang periwayat dalam satu buku, seperti *juz'* karya Ibn 'Arafah (al-Kattānī, 1964: 94).

[53]Mauḍū'āt adalah buku yang memuat hadis-hadis palsu, di antaranya al-Maṣnū' fī Ma'rifah al-Ḥadīṡ al-Mauḍū' karya Syaikh 'Alī al-Qadrī al-Harawī (w. 1014 H), Tanzīh asy-Syarī'ah al-Marfū'ah 'an al-Aḥādīṡ asy-Syanī'ah al-Mauḍū'ah karya Abū Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Irāq al-Kinānī (w. 963 H).

klasik, perkembangan hadis-hadis hukum, validitas sistem isnad dan otentisitasnya (al-A'ẓamī, 1996: i-iii). Fazlur Rahman memuji karya al-A'ẓamī ini.[54] Menurutnya, al-A'ẓamī telah membuktikan dirinya sebagai seorang pakar hadis. Buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Turki, Indonesia, Urdu, dan Arab.

Al-Muḥaddiṡūn min al-Yamāmah juga merupakan karya monumental al-A'ẓamī, dan diterbitkan pertama kali tahun 1994. Buku ini merupakan karya pertama sepanjang sejarah Islam hingga saat ini yang secara khusus menguraikan peran 130 orang dari Yamamah dalam menyebarluaskan kajian tentang hadis Nabi saw. Selama ini, Yamamah sering kali terlewatkan dari perhatian para penulis yang mengumpulkan dan mengklasifikasi orang-orang yang memiliki peran dalam mentransmisikan hadis Nabi saw.

Al-A'ẓamī tidak hanya aktif menulis buku, namun juga melakukan *taḥqīq* dan kritik *(naqd)* atas karya para ulama terdahulu, seperti *taḥqīq* terhadap kitab *as-Sunan al-Kubrā* karya Imam an-Nasā'ī yang diselesaikan al-A'ẓamī selama 4 tahun (1960-1964); *taḥqīq wa naqd* terhadap kitab *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaima* yang diselesaikan al-A'ẓamī selama 9 tahun (1970-1979). Karya inilah yang kemudian mengantarkannya untuk memperoleh penghargaan King Faiṣal International Award; *taḥqīq wa naqd* terhadap kitab *al-'Ilal* karya Ibn al-Madīnī yang diterbitkan pertama kali oleh al-Maktab al-Islāmī, Beirut, tahun 1972.

Selain itu, al-A'ẓamī juga melakukan *taḥqīq* terhadap kitab *Magāzī 'Urwah ibn az-Zubair,* dan diterbitkan pertama kali oleh Maktab at-Tarbiyah al-'Arabiyyah li Duwal al-Khalīj, Riyāḍ, tahun 1981. Kitab ini merupakan buku pertama yang berisi biografi Nabi Muhammad saw. dan disusun oleh 'Urwah ibn az-Zubair (22-93 H.). Al-A'ẓamī pernah mengungkapkan bahwa naskah kitab Ibn az-Zubair ini secara tidak sengaja ditemukannya ketika ia berusaha mengklarifikasi arti dari istilah *ḥaddaṡanā* dan sebagainya pada

[54]Sanjungan Rahman terhadap karya al-A'ẓamī secara detail lihat kembali Bab I: 11.

saat penyusunan disertasinya, *Studies in Early Hadith Literature.*[55] Sebagaimana karya al-A'ẓamī lainnya, *taḥqīq* kitab *Magāzī 'Urwah ibn az-Zubair* ini juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdu oleh Idārah Saqāfah Islāmiyyah, Lahore, Pakistan, tahun 1987, dan Bahasa Inggris.

Karya al-A'ẓamī dalam bentuk *taḥqīq* juga dilakukan terhadap *Sunan Ibn Mājah* dengan mendasarkan pada manuskrip yang paling otentik dari *Sunan Ibn Mājah* tersebut. Karya ini diterbitkan oleh Arabic Printing Press, Riyāḍ, pada tahun 1984. Demikian juga, ia men*taḥqīq* kitab *Muwaṭṭa' al-Imām Mālik* dan dicetak Syaikh Zaid ibn Sulṭān Foundation, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab.

Produktifitas al-A'ẓamī dalam berkarya belum terhenti, bahkan semakin meluas tidak hanya dalam bidang hadis dan ilmu hadis saja, namun juga menyusun karya dalam bidang kajian al-Qur'an melalui karyanya yang berjudul *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study.* Buku ini membahas tentang sejarah al-Qur'an dari segi penulisan dan koleksinya, membantah gugatan para orientalis terhadap al-Qur'an, seperti tentang perbedaan susunan *sūrah-sūrah,* sistem bacaan yang berbeda, ketidakseragaman *muṣḥaf* para sahabat dengan *muṣḥaf 'Uśmānī.* Al-A'ẓamī (2005: xxvii) menuturkan dalam pengantar buku ini bahwa dirinya tergugah untuk menyusun buku ini setelah membaca tulisan Toby Lester (seorang wartawan) yang dimuat di *The Atlantic Monthly* bulan Januari, 1999 yang menurutnya berusaha mengacaukan pikiran umat Islam tentang al-Qur'an. Dalam tulisan tersebut, Lester berpendapat bahwa meskipun umat Islam mempercayai al-Quran sebagai kitab suci Allah yang tak pernah ternoda dari pemalsuan, tetapi mereka tak mampu mengemukakan pendapat secara ilmiah. Al-A'ẓamī pun tergugah untuk menangkis pendapat para orientalis tersebut dan berusaha menyentuh akar permasalahan dari kesalahan

[55]CV. Al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi, Ph.D via email pada Jum'at, 23 September 2011.

sumber-sumber yang mereka pakai hingga mampu mengetengahkan pembahasan tentang asal-usul penulisan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru yang jauh berbeda dengan keutuhan al-Qur'an. Buku ini juga telah dicetak berkali-kali: edisi pertama dicetak oleh UK Islamic Academy, Leicester, England (2003), dan diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia dan dicetak oleh Gema Insani Press (2005). Edisi Inggris buku ini kembali dicetak oleh Islamic Affairs & Charitable Activities Department, Dubai, Uni Emirat Arab (2008), Azami Publishing House Saudi Arabia, IBS Malaysia, dan al-Qalam Canada (2010).

BAB III

PEMIKIRAN MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ

A. Konsep Sunnah dan Hadis

Pemikiran al-A'ẓamī dalam studi hadis dapat disarikan ke dalam dua pembahasan: Pertama, pemaknaannya terhadap konsep sunnah dan hadis. Kedua, gagasannya tentang otentisitas hadis Nabi saw., yang meliputi: pencatatan dan pembukuan hadis, validitas *isnād,* dan metode kritik hadis.

Pembahasan mengenai pemaknaan al-A'ẓamī tentang konsep sunnah dan hadis merupakan pengantar untuk dapat memahami pemikiran al-A'ẓamī selanjutnya dalam memaparkan data-data terkait otentisitas hadis Nabi saw.

1. Sunnah

Pemaknaan al-A'ẓamī terhadap konsep sunnah/hadis tidak berbeda dengan pemaknaan yang diberikan oleh *muḥaddiśīn* pada umumnya.[56] Sunnah secara etimologis berarti tata cara atau jalan,

[56]Hal yang sama juga dilakukan oleh ulama lain yang semasa dengan al-A'ẓamī seperti as-Sibā'ī (2001: 1-2) dan al-Khaṭīb (1995: 19). Keduanya tidak memberikan pemaknaan baru tentang sunnah dan hadis.

yakni jalan yang dilalui orang-orang dahulu kemudian diikuti oleh orang-orang belakangan, sedangkan secara terminologis, sunnah adalah sabda, perbuatan, ketetapan, sifat (watak budi atau jasmani) baik sebelum menjadi Nabi saw. maupun sesudahnya. Berdasar definisi ini, sunnah merupakan sinonim dari hadis (al-A'ẓamī, 1992: 1; 1996: 29-30).

Al-A'ẓamī berupaya meluruskan kesalah pahaman yang muncul terkait dengan konsep dan nomenklatur sunnah tersebut.[57] Menurutnya, kata sunnah bukanlah merupakan kata yang baru muncul dalam Islam, melainkan telah dipakai oleh para penyair Arab sejak masa pra-Islam *(jāhiliyah).*[58]

---

[57]Di antara kesalahan pahaman tersebut adalah adanya pendapat yang mengungkapkan bahwa sunnah merupakan nomenklatur paganis. Sunnah pada periode sebelum dan awal Islam dimaknai sebagai kebiasaan atau hal yang menjadi tradisi masyarakat, kemudian pada periode belakangan, pengertian sunnah terbatas pada perbuatan Nabi saw. Uraian lebih lanjut mengenai ini dapat dilihat dalam pemaknaan sunnah menurut para islamisis pada Bab IV.

[58]Seperti ungkapan syair salah seorang pujangga Arab, Khālid, dalam *Dīwān al-Haẓaliyyīn* sebagai berikut:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها وأول راض سنة من يسيرها

فان التي فينا زعمت ومثلها لفيك, ولكني أراك تجورها

Janganlah Anda merasa risau,
Terhadap sunnah (tradisi) yang anda lakukan,
Yang pertama kali puas dengan suatu sunnah (tradisi),
Adalah orang yang menjalankan tradisi itu sendiri.
Baik saya maupun Anda,
Masing-masing mempunyai sunnah (tradisi),
Namun yang saya lihat,
Anda menyimpang dari tradisi Anda.

Demikian pula dengan para penyair muslim, seperti Ḥassān ibn Sābit, yang menyusun syairnya:

إن الذوائب من فهر وأخواتهم قد بينوا سنة للناس تتبع

Orang-orang yang berani bagai serigala,
Dari keluarga Fihr dan saudara-saudaranya,
Telah menjelaskan bahwa,
Manusia memiliki sunnah (tradisi) yang mesti diikuti.

Al-Qur'an juga menggunakan kata 'sunnah' tersebut untuk menunjukkan arti tata cara atau kebiasaan (QS. An-Nisā': 26; al-Anfāl: 38; al-Isrā': 77; al-Fatḥ: 23). Arti yang sama ditemukan dalam penggunaan kata sunnah dalam beberapa sabda Nabi saw.,[59]

Dengan demikian, kata 'sunnah' telah digunakan oleh para penyair pada masa pra-Islam dan Islam untuk menunjukkan arti secara etimologis sebagai jalan atau tata cara yang dianut, baik tata cara itu terpuji maupun tercela (al-A'ẓamī, 1992: 2).

[59]Di antaranya:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ

Sa'īd ibn Abī Maryam menyampaikan kepada kami, Abū Gassān menyampaikan kepada kami, Zaid ibn Aslam menyampaikan kepada kami, dari 'Aṭā' ibn Yasār, dari Abū Sa'īd bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda, "Kamu semua niscaya akan mengikuti 'sunnah' orang-orang sebelum kamu, sejengkal demi sejengkal, sedepa demi sedepa" (al-Bukhārī, 1993: 2: 452).

Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1980: 4: 201) menyatakan bahwa sunnah di sini maksudnya adalah tata cara atau tradisi.

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ وَأَبِي الضُّحَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هِلَالٍ الْعَبْسِيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نَاسٌ مِنْ الْأَعْرَابِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ الصُّوفُ فَرَأَى سُوءَ حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ فَحَثَّ النَّاسَ عَلَى الصَّدَقَةِ فَأَبْطَئُوا عَنْهُ حَتَّى رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ قَالَ ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنْ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرِقٍ ثُمَّ جَاءَ آخَرُ ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّى عُرِفَ السُّرُورُ فِي وَجْهِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

Zuhair ibn Ḥarb menyampaikan kepada kami, Jarīr ibn 'Abdulḥamīd menyampaikan kepada kami, dari al-A'masy, dari Mūsā ibn 'Abdillāh ibn Yazīd, dan Abū aḍ-Ḍuḥā, dari 'Abdurrahman ibn Hilāl al-'Absī, dari Jarir ibn 'Abdullah menuturkan bahwa sekelompok orang-orang Badui datang menghadap Nabi saw. dengan memakai wol. Nabi saw. pun mengetahui keadaan mereka yang memprihatinkan. Lalu, beliau menganjurkan agar orang-orang mau memberi sedekah. Namun anjuran ini tidak segera mendapat sambutan sehingga beliau tampak kecewa. Kemudian datanglah seorang sahabat Ansar memberi sedekah uang, lalu diikuti oleh yang lain sehingga Nabi saw. tampak gembira. Lalu Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa menjalankan sunnah yang baik dalam Islam lalu diikuti oleh orang-orang lain, maka ia akan mendapat pahala pekerjaan orang-orang yang mengikutinya tanpa dikurangi sedikitpun pahala mereka, dan barangsiapa

sedangkan literatur kitab hadis-fiqh awal memakai 'sunnah' dalam pengertian yang beragam, misalnya: (a) praktik keagamaan (non-wajib) yang dibuktikan melalui sunnah,[60] dan (b) model perilaku Nabi saw. Adapun sisipan *al* pada kata 'sunnah' lazimnya digunakan secara terminologis untuk menunjukkan tata cara dan sunnah Nabi saw., namun—menurut al-A'ẓamī (1992: 5)—ini tidak berarti pengertiannya secara etimologis terhapus, sebab pengertian secara terminologis ini hanya digunakan dalam arti yang sempit.

Al-A'ẓamī (1996: 29) menegaskan bahwa konsep sunnah mendahului definisi nomenklaturnya sendiri. Ia berargumen: *Pertama,* sumber legislasi dalam negara konsitusional modern adalah konstitusi yang menopang otoritas legislatif dan menetapkan tingkatan legislasinya. Seperti ini pula dalam konsep Islam, otoritas legislatif telah ditetapkan dari awal bukan oleh ahli hukum tetapi oleh Allah swt., dan tercantum dalam al-Qur'an. Di dalamnya telah jelas ditunjukkan bahwa kepatuhan kepada Nabi saw. adalah perintah Tuhan dan karenanya hukum Nabi saw. berasal dari wahyu Tuhan.

Kedua, al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa sumber hukum adalah sunnah, sehingga *fuqahā'* awal berbeda dalam mendefinisikannya. Akan tetapi, al-Qur'an secara khusus memerintahkan supaya patuh kepada Nabi saw. dan menyesuaikan dengan teladan-teladan yang beliau perbuat. Oleh karena itu, sekalipun terkesan tidak ada keseragaman di antara para ulama terdahulu dalam menggunakan kata dan nomenklatur 'sunnah' tersebut, namun hal ini—menurut al-A'ẓamī—tidak sepatutnya menimbulkan kebingungan, karena sumber hukum bukanlah kata atau nomenklatur itu sendiri, melainkan konsep yang otoritasnya

---

menjalankan sunnah buruk dalam Islam lalu diikuti oleh orang-orang lain, maka ia juga mendapat dosa orang-orang yang mengikutinya tanpa dikurangi sedikitpun dosa-dosa mereka" (Muslim, 1: 163).

[60]Seperti ungkapan Abū Ḥanīfah: إن الوتر سنة (Sesungguhnya *witr* itu sunnah).

berasal dari al-Qur'an secara langsung. Jadi, jika seseorang setuju dengan Schacht bahwa asy-Syāfi'ī adalah orang yang pertama menggunakan istilah 'sunnah' yang secara eksklusif untuk sunnah Nabi saw. sedangkan ulama-ulama sebelumnya menggunakan kata tersebut dalam arti yang lebih luas, maka hal ini sama sekali tidak akan mengurangi otoritas sunnah Nabi saw. secara konseptual. Sumber hukum bukanlah kata itu sendiri tetapi konsepnya, yang memperoleh otoritasnya dari al-Qur'an.

Ketika Allah memerintahkan umat Islam menaati Nabi saw. (QS. Āli 'Imran: 32 & an-Nisā': 59) dan menjadikan kehidupannya sebagai model yang baik dan mengikutinya (QS. Al-Aḥzāb: 21 & al-Ḥasyr: 7), maka ungkapan 'sunnah Nabi saw.' pun semakin sering digunakan umat Islam,[61] bahkan digunakan juga oleh Nabi

[61]Contoh penggunaan nomenklatur 'sunnah Nabi' (termasuk di dalamnya sunnah Rasul saw.) di kalangan para sahabat terlihat dalam riwayat berikut:
حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ إِسْحَقَ بْنِ خَرَشَةَ عَنْ قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ أَنَّهُ قَالَ جَاءَتْ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَاهَا السُّدُسَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ
Yaḥyā menyampaikan kepadaku, dari Mālik, dari Ibn Syihāb, dari 'Uśmān ibn Isḥāq ibn Kharasyah, dari Qabīsah ibn Zua'ib menuturkan, "Seorang nenek datang menemui Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq yang menanyakan bagian warisnya. Beliau menjawab, "Dalam kitabullah tidak terdapat bagian untukmu, dan sepengetahuan saya dalam sunnah Rasul saw. juga tidak ada. Silakan kembali lagi esok, saya akan menanyakan masalah itu kepada orang-orang. Aṣ-Ṣiddīq pun bertanya kepada para sahabat lainnya, kemudian al-Mugīrah ibn Syu'bah berkata, "Saya pernah menghadap Rasulullah saw. beliau menentukan bagian seperenam untuk nenek." Abu Bakr lalu bertanya, "Apakah engkau bersama orang lain ketika menghadap Rasulullah waktu itu? Maka, Muhammad ibn Maslamah al-Anṣārī bangkit dari duduknya dan berkata seperti yang telah diungkapkan al-Mugīrah. Akhirnya aṣ-Ṣiddīq menetapkan bagian seperenam untuk nenek (Mālik, 1980: 497). Al-A'ẓamī (1992: 15) mengungkapkan bahwa pernyataan aṣ-Ṣiddīq di atas menunjukkan bahwa nomenklatur 'sunnah Nabi saw./sunnah Rasul saw. telah digunakan pada masa itu dan cukup menjadi bukti bahwa ia telah memberlakukan sunnah sebagai dalil atau sumber hukum.

saw. sendiri (al-Aʻẓamī, 1996: 31), sebagaimana ditunjukkan dalam sabdanya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا حُمَيْدُ بْنُ أَبِي حُمَيْدٍ الطَّوِيلُ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ جَاءَ ثَلَاثَةُ رَهْطٍ إِلَى بُيُوتِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُونَ عَنْ عِبَادَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا فَقَالُوا وَأَيْنَ نَحْنُ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ قَالَ أَحَدُهُمْ أَمَّا أَنَا فَإِنِّي أُصَلِّي اللَّيْلَ أَبَدًا وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَصُومُ الدَّهْرَ وَلَا أُفْطِرُ وَقَالَ آخَرُ أَنَا أَعْتَزِلُ النِّسَاءَ فَلَا أَتَزَوَّجُ أَبَدًا فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Saʻīd ibn Abī Maryam menyampaikan kepada kami, Muḥammad ibn Jaʻfar memberitahukan kepada kami, Ḥumaid ibn Abī Ḥumaid aṭ-Ṭawīl memberitahukan bahwasanya ia mendengar Anas ibn Mālik ra. berkata: Tiga orang datang ke rumah para istri Nabi untuk menanyakan tentang ibadah Nabi saw. Tatkala diberitahukan kepada mereka (tentang ibadah Nabi tersebut) seakan-akan mereka saling mengatakan: "Dan di manakah posisi kita di banding Nabi saw. Beliau telah dimaaafkan dosa-dosanya yang telah lampau dan yang akan datang." Salah satu dari mereka berkata, "Adapun saya menunaikan ṣalat malam selamanya." Seorang lainnya berkata, "Saya menjalani puasa sepanjang tahun, dan tidak pernah berbuka." Orang ketiga mengatakan, "Saya menjauhi

kaum perempuan dan tidak akan menikah selamanya." Lalu, datanglah Rasulullah menemui mereka seraya menanyakan, "Kaliankah yang mengatakan ini dan itu? Demi Allah, saya adalah orang yang paling takut kepada Allah, tetapi saya berpuasa, berbuka, ṣalat, dan tidur, serta menikahi perempuan. Barangsiapa tidak suka kepada 'sunnahku' maka berarti ia tidak termasuk golonganku" (al-Bukhārī, 1993: 3: 359).

Menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1980: 9: 105), sunnah di sini berarti tata cara atau model kehidupan, bukan sunnah sebagai lawan wajib. Karena sunnah berarti model kehidupan, maka sunnah Nabi saw. berarti model kehidupan Nabi saw., dan hadis berarti riwayat kehidupan Nabi saw., maka dua istilah ini sering digunakan secara bergantian.

2. Hadis

Hadis –dalam bahasa Arab: *ḥadīṡ*- secara etimologis berarti berita, cerita, percakapan: religius atau sekular, historis atau kontemporer. Sedangkan jika digunakan sebagai kata sifat, hadis berarti baru (al-A'ẓamī, 1977: 1).

Definisi yang diberikan al-A'ẓamī didasarkan pada penggunaan kata hadis tersebut dalam al-Qur'an dan sabda Nabi saw. Berikut ini penggunaan kata hadis dalam al-Qur'an:

1. Berita religius: risalah atau al-Qur'an:

اللَّهُ نزلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا

Allah menurunkan secara bertahap hadis (risalah) yang paling baik dalam bentuk kitab (QS. Az-Zumar: 23).

فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ

Maka serukanlah (Muhammad kepada-Ku (urusan) orang-orang yang mendustakan hadis (al-Qur'an) ini (QS. Al-Qalam: 44).

2. Percakapan/cerita yang umum atau tidak terkait agama (sekular):

وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ

Dan apabila kamu melihat orang-orang memperolok-olokkan ayat-ayat Kami maka tinggalkanlah mereka sehingga mereka membicarakan hadis (percakapan) yang lain (QS. Al-An'ām: 68).

3. Cerita historis:

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى

Apakah telah sampai kepadamu hadis (kisah) Musā? (QS. Ṭāhā: 9).

4. Percakapan/cerita kekinian *(current story or conversation)*:

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا

Ketika Nabi membicarakan secara rahasia kepada salah seorang dari istri-istrinya suatu hadis (kisah) (QS. At-Taḥrīm: 3).

Kata hadis digunakan Nabi saw. dalam arti sebagaimana digunakan al-Qur'an:

1. Berita religius:

حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ جَعْفَرٍ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ بَعْدَ التَّشَهُّدِ إِنَّ أَحْسَنَ

الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

Yaḥyā menyampaikan kepada kami, dari Ja'far, ayahku menyampaikan kepadaku, dari Jābir ibn 'Abdillah bahwa Nabi saw. bersabda dalam khutbahnya setelah tasyahhud (akhir), "Sesungguhnya 'hadis' yang terbaik adalah kitab Allah (Ibn Ḥanbal, 1981: 8: 458).

Demikian pula dalam sabda Nabi saw. lainnya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ

Muḥammad ibn Ja'far menyampaikan kepada kami, Syu'bah dan 'Abdurrazzāq menyampaikan kepada kami, Isma'īl memberitahukan kepada kami, dari Simāk ibn Ḥarb, dari 'Abdurrahman ibn 'Abdillah ibn Mas'ūd, dari ayahnya, dari Nabi saw. bahwasanya beliau bersabda, "Allah menjadikan berseri-seri orang yang mendengar 'hadis' dari kami lalu menjaga (menghafal)nya, hingga (menyampaikannya kepada orang lain) (Ibn Ḥanbal, 1981: 5: 217).

2. Percakapan atau cerita: sekular atau umum:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ أَوْ يَفِرُّونَ مِنْهُ صُبَّ فِي أُذُنِهِ الْآنُكُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

'Alī ibn 'Abdillāh menyampaikan kepada kami, Sufyān menyampaikan kepada kami, dari Ayyūb, dari Ibn 'Abbās, dari

Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa berusaha mendengar hadis (percakapan) suatu kaum padahal mereka tak mau ia mendengarnya dan hendak menghindarinya, akan dituangkan ke dalam kupingnya cairan tembaga mendidih pada hari kiamat" (al-Bukhārī, 1993: 4: 344).

3. Cerita historis:

حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ

Yaḥyā menyampaikan kepada kami, dari Muḥammad ibn 'Amr berkata, Abū Salamah menyampaikan kepada kami, dari Abū Hurairah, dari Nabi saw., "Kalian boleh menyampaikan hadis (cerita historis) dari Bani Israil" (Ibn Ḥanbal, 1981: 3: 57).

4. Percakapan atau cerita kekinian:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَطَاءٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ جَابِرِ بْنِ عَتِيكٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا حَدَّثَ الرَّجُلُ الْحَدِيثَ ثُمَّ الْتَفَتَ فَهِيَ أَمَانَةٌ

Aḥmad ibn Muḥammad menyampaikan kepada kami, 'Abdullah ibn al-Mubārak memberitahukan kepada kami, dari Ibn Abī Zi'b berkata, 'Abdurrahman ibn 'Aṭā' memberitahukan kepadaku, dari 'Abdulmālik ibn Jābir ibn 'Atīk, dari Jābir ibn 'Abdillāh, dari Nabi saw. berkata, "Jika seseorang menyampaikan suatu hadis (rahasia), lalu ia pergi maka kata-katanya itu menjadi amanat" (at-Tirmiżī, 3: 386).

Al-A'ẓamī (1977: 3) menambahkan, karena pada masa-masa awal Islam, kisah dan komunikasi Nabi saw. (hadis) mendominasi

seluruh komunikasi saat itu, maka nomenklatur 'hadis' pun mulai digunakan hampir secara khusus untuk verbalisasi (periwayatan) tentang atau dari Nabi saw., baik berupa sabda, ketetapan, perbuatan, ataupun sifat. Dengan ungkapan lain, hadis adalah penampung sunnah Nabi saw.

Otoritas Nabi saw., menurut al-A'ẓamī (1977: 5-6), tidaklah sekuat otoritas al-Qur'an. Otoritas Nabi saw. tersebut bukan hanya berasal dari penerimaan umat terhadapnya sebagai pribadi yang memiliki otoritas, melainkan diekspresikan melalui kehendak Allah.

Adapun otoritas Nabi saw. sebagaimana yang diungkap al-Qur'an yaitu: Pertama, Nabi saw. merupakan penjelas al-Qur'an (QS. An-Naḥl: 44). Kedua, Nabi saw. memiliki otoritas membuat suatu hukum *(legislator)* (QS. Al-A'rāf: 157). Artinya, Nabi saw. memiliki wewenang memprakarsai hal-hal tertentu yang kemudian dinyatakan al-Qur'an sebagai praktik masyarakat muslim yang baku, seperti praktik azan, sebagaimana halnya beliau memiliki wewenang mengeluarkan larangan tertentu, seperti menggabungkan pernikahan antara seorang bibi dengan keponakannya sekaligus. Ketiga, Nabi saw. menjadi model perilaku masyarakat muslim (QS. Al-Aḥzāb: 21). Keempat, Nabi saw. merupakan pribadi yang ditaati (QS. an-Nisā': 59 & 64; Āli 'Imrān: 32 & 132). Bahkan, al-A'ẓamī (1992: 12; 1996: 13-15) menegaskan bahwa keputusan, ketetapan, perintah, dan larangan Nabi saw. memiliki otoritas yang mengikat dan diikuti dalam seluruh segi kehidupan masing-masing individu umat Islam.

Demikian halnya dengan al-Khaṭīb (1995: 36) yang berpandangan bahwa sunnah dari segi kewahyuannya memiliki kedudukan yang sama dengan al-Qur'an. Perbedaan antara keduanya terletak dalam 2 (dua) hal: Pertama, bahwa al-Qur'an itu *qaṭ'ī* dalam hal yang global dan terperinci, sementara sunnah bersifat *qaṭ'ī* dalam keglobalannya saja. Kedua, al-Qur'an adalah pokok *(aṣl)*, sedangkan sunnah adalah cabang *(far')* yang merupakan penjelas dari al-Qur'an. Tidak diragukan bahwa *aṣl* pasti lebih dahulu daripada *far',*

dan penjelasan *(bayān)* datang lebih akhir daripada yang dijelaskan *(mubayyan).*

B. Otentisitas hadis Nabi saw.

Pemikiran al-A'ẓamī tentang otentisitas hadis Nabi saw. meliputi tiga hal, yaitu: Pencatatan dan pembukuan hadis, validitas *isnād,* dan metode kritik hadis.

1. Pencatatan dan Pembukuan Hadis

Pemikiran al-A'ẓamī tentang pencatatan dan pembukuan hadis merupakan pemikiran yang paling sering dirujuk umat Islam masa kini. Menurut al-A'ẓamī (1992: 44), penulisan hadis sudah ada sejak masa awal Islam. Ia menegaskan bahwa 52 (lima puluh dua) orang sahabat telah memiliki catatan hadis sejak masa Nabi saw. Bahkan, dalam beberapa kesempatan Nabi saw. mendiktekan secara langsung hadis-hadis beliau kepada mereka (al-A'ẓamī, 1977: 25).

Selain itu, al-A'ẓamī (1992: 44) juga menekankan bahwa aktifitas tulis menulis telah menjadi tradisi sejak masa Jahiliyah dan menjadi salah satu unsur kesempurnaan seseorang.[62] Mereka telah menyadari peran tulis menulis tersebut, yang dibuktikan dengan ditulisnya syair-syair milik para tokoh mereka, mencatat cerita perang, dan kata-kata mutiara dari para pujangga.[63] Selain

[62]Untuk memperkuat argumennya, al-A'ẓamī mengutip pernyataan Ibn Sa'ad (1988: 2: 91):

وكان الكامل عندهم في الجاهلية وأول الإسلام الذي يكتب بالعربية ويحسن العوم والرمي

(Bangsa Arab Jahiliyah dan permulaan Islam menilai bahwa orang yang sempurna adalah yang dapat menulis, berenang, dan melempar panah). Pendapat serupa juga disampaikan al-Khaṭīb dalam bukunya, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* (1995: 139-140).

[63]Bahkan dengan merujuk pada data Nāṣiruddin al-Asad dalam *Maṣādir asy-Syi'r al-Jāhilī* dan tulisan Krenkov, *The Use of Writing for the Preservation of Ancient Arabic Poetry,* al-A'ẓamī mengklaim ada 20 bukti dari berbagai syair yang menunjukkan bahwa syair sudah ditulis pada masa Jahiliyah, namun sayangnya ia tidak menyebut secara terperinci bukti dimaksud. Lihat notasi al-A'ẓamī (1992: 44).

itu, pada masa pra-Islam juga terdapat tempat-tempat yang dijadikan 'majlis pendidikan' di Jazirah Arab, seperti Makkah,[64] Ṭaif, Madinah,[65] Anbār, Ḥīrah, dan Daumat al-Jandal.

Pada masa Nabi saw. tampak bahwa aktifitas tulis menulis juga terus berlangsung. Kaum muslim menuliskan hutang-hutang mereka, mencatat perjanjian-perjanjian, dokumen-dokumen dan sumpah-sumpah, kata-kata mutiara, silsilah dan keturunan (al-A'ẓamī, 1992: 44). Bahkan, pada waktu Nabi saw. masih tinggal di Makkah, orang Anṣar seperti Rāfi' ibn Mālik (w. 3 H.) juga pernah menghadap Nabi saw. untuk belajar al-Qur'an, dan sesudah kembali ke Madinah ia mengajarkannya di sana, serta meminta agar Nabi saw. mengirimkan guru-guru untuk mengajarkan agama dan

[64]Menurut al-Balāżurī (1978: 580), ketika Islam datang di kalangan suku Quraisy terdapat 17 orang yang dapat menulis: 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Ali ibn Abī Ṭālib, 'Uṡmān ibn 'Affān, Abū 'Ubaidah ibn al-Jarrāḥ, Ṭalḥah, Yazīd ibn Abī Sufyān, Abū Huzaifah ibn 'Utbah, Ḥāṭib ibn 'Amr, Abū Salamah ibn 'Abdulasad al-Makhzūmī, Abbān ibn Sa'īd, Khālid ibn Sa'īd, 'Abdullah ibn Sa'd al-'Āmirī, Ḥuwaiṭib al-'Āmiri, Abū Sufyān ibn Ḥarb ibn Umayyah, Mu'āwiyah ibn Abū Sufyān, Juhaim ibn aṣ-Ṣalt, al-'Alā' al-Ḥaḍramī. Akan tetapi, al-A'ẓamī berpandangan bahwa jumlah ini tidak dapat dijadikan pegangan mengingat letak Makkah yang sangat strategis untuk perdagangan disamping sebagai pusat kegiatan agama. Nama-nama yang disebutkan al-Balāżurī--menurut al-A'ẓamī (1992: 47)--tidak mencakup orang-orang Makkah yang juga dikenal dapat menulis seperti Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, Sufyān ibn Ḥarb, dan lainnya. Fakta lain yang juga perlu diperhatikan adalah adanya sejumlah perempuan di Makkah yang mengetahui tulis menulis, seperti Umm al-Mu'minīn Ḥafṣah, Umm Kulṡūm bint 'Uqbah, asy-Syifā' bint 'Abdullah al-Qurasyiyyah, ''Ā'isyah bint Sa'd, dan Karīmah bint al-Miqdād, sedangkan Umm al-Mu'minīn ''Ā'isyah dan Umm Salamah hanya dapat membaca tetapi tidak dapat menulis.

[65] Sebagaimana kegiatan pendidikan di tempat-tempat lain di Jazirah 'Arab, di Madinah terdapat 11 orang yang mengetahui tulis menulis bahkan beberapa di antaranya kemudian menjadi penulis wahyu pada masa Islam. Mereka adalah: Ubay ibn Ka'b, Zaid ibn Sābit, Sa'd ibn 'Ubādah, al-Munżir ibn 'Amr, Rāfi' ibn Mālik, Usaid ibn Ḥuḍair, Ma'n ibn 'Adiy, Basyīr ib Sa'd, Sa'd ibn ar-Rabī', Aus ibn Khūlī, 'Abdullah ibn Ubay (al-Balāżurī, 1978: 572)

al-Qur'an kepada mereka. Nabi saw. pun mengirimkan Muṣ'ab ibn 'Umair (w. 3 H.).[66]

Bukti lain yang ditunjukkan al-A'ẓamī tentang tersebarnya budaya tulis menulis di kalangan kaum muslimin adalah adanya sekretaris-sekretaris Nabi yang berjumlah sekitar 61 sahabat. Mereka ada yang bersifat sementara, ada juga yang menjadi sekretaris tetap. Hanya saja kebanyakan mereka menulis masalah-masalah khusus, sehingga ada yang menulis al-Qur'an saja, seperti 'Ali ibn Abī Ṭālib (23 SH-40 H.), 'Uṡmān ibn 'Affān (w. 35 H.), Zaid ibn Sābit (w. 45 H.), dan Ubay ibn Ka'b (w. 22 H.). Ada juga yang secara khusus mencatat harta-harta ṣadaqah, seperti az-Zubair ibn al-'Awwām (w. 36 H.). Adapun 'Abdullah ibn al-Arqam (w. 44 H.), dan al-'Alā' ibn 'Uqbah mencatat masalah hutang dan perjanjian-perjanjian lain, sedangkan Ḥużaifah ibn al-Yamān (w.33/36 H.) mencatat taksiran kurma dan menuliskan nama 1500 orang yang masuk Islam. Mu'aiqib ibn Abī Fāṭimah ad-Dausī (w. 40 H.) mencatat *magānim* (tempat-tempat *ganīmah*) Nabi, dan Ḥanzalah ibn ar-Rabī'[67] yang selaku sekretaris selalu membawa stempel Nabi (al-A'ẓamī, 1978: 15; 1992: 55).

Al-A'ẓamī (1968: 16) juga menuturkan bahwa seperempat abad setelah Nabi saw. wafat, di Madinah sudah ada gudang kertas yang berhimpitan dengan rumah 'Uṡmān ibn 'Affān.[68] Begitu pula kata 'kertas' *(qirṭās, qarāṭīs)* disebut-sebut dalam peristiwa terbunuhnya 'Amr ibn Sa'īd al-Asydaq tahun 69 H., dan menjelang akhir

[66]Selain mengirimkan guru ke Madinah, Nabi saw. juga menunjuk Attab ibn Usaid untuk mengajarkan agama dan al-Qur'an di Makkah, Abū 'Ubaidah ibn al-Jarrāḥ menjadi guru di Najran, dan Mu'āż ibn Jabal menjadi guru di Yaman.

[67]Tidak diketahui secara pasti tahun wafatnya. Ibn Ḥajar (1994: 1: 246; 1997: 3: 53) menyebutkan bahwa ia wafat pada masa pemerintahan Mu'āwiyah.

[68]Dalam hal ini, al-A'ẓamī (1992: 374) mengutip al-Balāżurī dalam kitabnya, *Ansāb al-Asyrāf,* dari Ibn al-Kalbī yang menyebutkan bahwa 'Uṡmān memukul Marwān ibn al-Ḥakam dan Sa'īd ibn al-'Aṣ sampai keduanya jatuh, kemudian Fāṭimah bint Syuraik ibn Samḥā' melompat dan menarik Marwān masuk ke rumah di mana di dalamnya ditemukan banyak kertas.

abad I H., pemerintah pusat membagi-bagi kertas kepada para gubernur.

Data-data lain yang membuktikan tersebarnya ilmu dan pendidikan Islam secara cepat adalah adanya perpustakaan-perpustakaan di negeri-negeri Islam pada dekade keenam abad I H. ‘Abdulḥakam ibn ‘Amr ibn ‘Abdullāh ibn Ṣafwān al-Jumaḥī mendirikan perpustakaan umum yang berisi berbagai koleksi buku, dilengkapi ruangan untuk bermain. Di dinding juga terpasang gantungan baju sehingga orang yang masuk dapat menggantungkan bajunya di tempat tersebut, lalu membaca buku atau bermain (al-A‘ẓamī, 1992: 68; Ibn ‘Asākir, t.th: 32: 212). Selain itu, ada perpustakaan yang khusus untuk membaca al-Qur’an. Mujāhid (21-102 H.) menuturkan bahwa ‘Abdurraḥmān ibn Abū Lailā (w. 83 H.) mempunyai rumah yang diisi dengan *muṣḥaf-muṣḥaf*, di mana pada *qurrā’* berkumpul untuk membaca al-Qur’an. Mereka tidak keluar kecuali untuk suatu keperluan seperti makan. Perpustakaan lainnya adalah perpustakaan yang dimiliki Khālid ibn Yazīd ibn Mu‘āwiyah (w. 85 H.), tetapi ini bukan perpustakaan yang pertama kali dalam Islam sebagaimana asumsi Islamisis Krenkow dalam *Da’irah al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah,* sebab—menurut al-A‘ẓamī (1992: 69)—dua perpustakaan di atas sudah ada sebelum adanya perpustakaan-perpustakaan yang dimiliki Khālid ini.

Melalui keterangan-keterangan di atas ini, diketahui bahwa al-A‘ẓamī ingin menunjukkan bahwa kebijaksanaan pendidikan yang ditempuh Nabi saw.—dengan mendirikan majlis-majlis pendidikan dan mengutus sahabat untuk mengajarkan Islam ke beberapa daerah—dalam waktu singkat telah membuahkan hasil yang gemilang. Banyak para penulis muncul, begitu pula tenaga-tenaga pengajar dan ahli-ahli administrasi, dan belum sampai satu abad berbagai buku dan perpustakaan telah bermunculan. Jika demikian keadaan umat Islam, ditambah bahwa mereka mempunyai kemampuan yang cukup dalam bidang tulis-menulis, maka kemampuan itu dipastikan telah digunakan untuk menulis hadis, kecuali jika ada faktor-faktor lain yang menjadi kendala dalam penulisan hadis

tersebut. Selain itu, bukti-bukti yang ditunjukkan al-A'ẓamī ini sekaligus menepis anggapan as-Sibā'ī (2001: 16) bahwa para sahabat yang memiliki kemampuan menulis pada abad I H. sangat sedikit sehingga bisa dihitung dengan jari.

Al-A'ẓamī (1977: 27; 1978: 19) memaparkan 4 (empat) alasan yang mengakibatkan munculnya asumsi bahwa hadis terlambat dikodifikasikan: Pertama, salah paham terhadap istilah-istilah *ḥaddaṡanā, akhbaranā, 'an,* dan sebagainya yang umumnya diyakini digunakan untuk penyampaian lisan. Kedua, klaim bahwa ingatan orang Arab itu istimewa dan mereka tak perlu menulis apapun. Ketiga, adanya hadis Nabi saw. yang menentang pencatatan hadis. Keempat, salah tafsir atas pernyataan ulama awal mengenai pencatatan hadis.

Keempat alasan di atas, dieksplorasi lebih lanjut oleh al-A'ẓamī sebagai berikut:

a. Kerancuan memahami lambang periwayatan *(adawāt at-taḥammul wa adā' al-ḥadīṡ)*

Ada 3 (tiga) metode yang digunakan Nabi saw. dalam mengajarkan hadis kepada para sahabatnya, yaitu:

1. Metode lisan *(verbal teaching)*
   Nabi saw. mengajarkan hadis kepada para sahabat, dan untuk memudahkan hafalan dan kandungan hadis, Nabi saw. terbiasa mengulangi hal-hal yang penting hingga tiga kali. Setelah pengajaran usai, beliau mendengarkan lagi hadis yang sudah mereka pelajari.
2. Metode tulisan *(written medium)*
   Menurut al-A'ẓamī (al-A'ẓamī, 1977: 9), seluruh surat Nabi saw., kepada raja,[69] penguasa, kepala suku, dan gubernur muslim dapat dimasukkan ke dalam kategori ini. Beberapa surat itu sangat panjang dan mengandung berbagai masalah hukum: Zakat, pajak, bentuk-bentuk ibadah, dan sebagainya. Selain itu, Nabi saw. juga dapat memasukkan apa yang

[69]Lihat lampiran 16.

didiktekan beliau kepada para sahabatnya, seperti ‘Alī ibn Abī Ṭālib (23 SH-40 H.), beberapa tulisan ‘Abdullāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ (27 SH-63 H.), dan perintah beliau untuk mengirimkan salinan khutbahnya kepada Abū Syāh.

3. Metode peragaan praktis *(practical demonstration)*

   Nabi saw. mengajari wuḍu, ṣalat, haji, melalui peragaan praktis. Bahkan, dalam setiap segi kehidupan, Nabi saw. memberikan pelajaran praktis disertai perintah yang jelas untuk mengikutinya (al-A‘ẓamī, 1977: 10).

Adapun metode pengajaran hadis yang ditempuh pasca generasi sahabat adalah:

1. Mengajarkan hadis secara lisan *(oral recitation)*

   Meski metode ini sudah dilakukan pada masa Nabi saw. dan sahabat, namun ada sedikit perbedaan cara pelaksanaannya pada paruh kedua dari abad II H. , yaitu adanya kebiasaan para murid untuk tinggal bersama guru-gurunya dalam waktu yang lama, dengan maksud untuk memperoleh hadis dari para gurunya tersebut. Oleh karena mereka lama sekali mendampingi guru-gurunya sehingga mereka disebut *rāwī* dari guru-gurunya atau *aṣḥāb* mereka. Sebagai contoh Sābit ibn Aslam (40-127 H.) yang selama 40 tahun menjadi *ṣāḥib* Anas (10 SH-93 H.) dan meriwayatkan hadis darinya, dan Ḥarmalah ibn Yaḥyā (150-243 H.) yang menjadi *ṣāḥib* asy-Syāfi‘ī (150-204 H.) (al-A‘ẓamī, 1977: 17; 1978: 188; 1992: 337).

   Pelaksanaan metode ini juga diatur sedemikian rupa, sehingga umumnya para guru tidak mengajarkan hadis terlalu banyak, lazimnya para ulama menyampaikan tiga atau lima buah hadis setiap pertemuannya. Al-A‘ẓamī (1992: 338) mengutip dari al-Bagdadi (392-463 H.) dalam kitab *al-Jāmi‘ li Akhlāq ar-Rāwī wa Ādāb as-Sāmi‘* bahwa Khālid al-Ḥażżā’ (80-141 H.) berkata, “Kami datang ke rumah Abū Qilābah (w. 104 H.), ketika beliau sudah mengajari kami tiga buah hadis, beliau berkata, “Tiga buah hadis itu sudah banyak.” Selain itu, ada pula riwayat dari Ibn ‘Ulayyah (100-193 H.) yang berkata,

"Saya hanya mendengar lima buah hadis saja dari Ayyūb (66-131 H.). Seandainya ia mau mengajarkan lebih banyak, maka saya tidak ingin tambah."

2. Membacakan hadis dari suatu kitab *(Reading from books)*
   Metode ini ada tiga macam, yaitu: (a) Guru membacakan kitabnya sendiri, sedang murid mendengarkannya, sebagaimana yang dilakukan Ibn Ḥanbal (164-241 H.), Zuhair ibn Muḥammad (w. 258 H.), dan 'Abdullāh ibn al-Mubārak (118-181 H.) (al-A'ẓamī, 1977: 17; 1978: 189; 1992: 339). (b) Guru membacakan kitab orang lain, sedang murid mendengarkannya. Adapun kitab yang dibacakan ini umumnya adalah kitab gurunya, seperti Abān ibn Abū 'Ayyāsy (w. 138 H.), 'Abdulmālik ibn 'Abdul'azīz ibn Juraij (80-150 H.), dan Jarīr ibn Ḥāzim (90-175 H.). Al-A'ẓamī sendiri mengkritik metode kedua ini yang menurutnya tidak dapat dijadikan sebagai metode yang diandalkan, apalagi jika guru yang membacakan hadis itu tidak hafal atau kurang teliti waktu membacakan, maka dapat mengakibatkan murid-muridnya akan menganggap bahwa hadis itu adalah hadis gurunya sendiri, sehingga mereka akan memasukkannya ke dalam hadis-hadis gurunya itu (al-A'ẓamī, 1978: 189; 1992: 340). (c) Murid membacakan suatu kitab, sedang guru mendengarkannya. Cara ketiga ini pernah dilakukan oleh Ibn al-Mubārak (118-181 H.), Ibnu Mahdī (w. 198 H.), Jarīr ibn 'Abdulḥamīd (110-188 H.), dan Ma'mar ibn Sulaimān (w. 191) (al-A'ẓamī, 1978: 189-190; 1992: 342).
3. Metode tanya-jawab *(Questions and answers)*
   Sistem *aṭrāf* (menuliskan pangkal hadis saja) juga dipakai dalam pengajaran hadis dengan metode tanya-jawab. Dalam hal ini, murid membacakan pangkal dari suatu hadis, kemudian gurunya meneruskan hadis itu selengkapnya. Al-A'ẓamī (1977: 18; 1978: 191; 1992: 350) mengutip riwayat dari kitab *al-'Ilal wa Ma'rifah ar-Rijāl* karya Ibn Ḥanbal, bahwa Ibn Sīrīn (23-110 H.) berkata, "Saya bertemu 'Ubaidah dengan

membawa kitab *aṭrāf* hadis, lalu kutanyakan hal itu kepadanya."

4. Metode imlā' *(Dictating the aḥādīth)*

   Metode *imlā'* ini sejatinya telah dipraktikkan sejak Nabi saw. masih hidup. Beliau terbiasa mendiktekan perjanjian-perjanjian, dokumen, dan hadis-hadis kepada para sahabat beliau. Al-A'ẓamī (1977: 18; 1978: 192; 1992: 351) menyebutkan bahwa sahabat yang pertama kali mengimla'kan hadis secara teratur adalah Wāṡilah ibn al-Asqa' (w. 83 H.), sebagaimana dituturkan oleh murid beliau sendiri, Ma'rūf ibn 'Abdullāh[70], "Saya melihat Wāṡilah mencelup kain dengan warna kuning, menaiki keledai hitam, dan mengimla'kan hadis."[71]

Adapun ahli hadis yang menggunakan metode *imlā'* ini adalah Syu'bah ibn al-Ḥajjāj (83-160 H.), Yazīd ibn Hārūn al-Wāsiṭī (117-206 H.), 'Āṣim ibn 'Alī (w. 221 H.), 'Amr ibn Marzūq al-Bāhilī (w. 224 H.), Abū Bakr ibn 'Ayyāsy (96-194), Abū Bakr ibn Abu Sabrah (100-162 H.), al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110 H.), az-Zuhrī (50-125 H.), Syahr ibn Ḥausyab (w. 113 H.), dan 'Ikrimah ibn 'Ammār (w. 159 H.). Sedangkan cara mengimla'kan hadis tersebut ada dua cara, yaitu: meng*imla'*kan hadis dari kitab dan meng*imla'*kan hadis dari hafalan (al-A'ẓamī, 1978: 18; 1992: 355).

Selain itu, al-A'ẓamī (1992: 352-353) juga menjelaskan bahwa pada saat itu (abad I hingga awal abad II H.), ada beberapa orang ahli hadis yang menulis hadis, namun setelah mereka hafal, maka hadis-hadis itu kemudian dihapusnya, seperti yang dilakukan Masrūq ibn al-Ajda'(w. 62/63 H.), Muḥammad ibn Sīrīn (23-110 H.), Khālid al-Ḥażżā' (80-141 H.), , dan Hisyām ibn Ḥassān (w. 148 H.). Sebaliknya, ada pula yang menghafal hadis lebih dahulu,

[70]Tidak diperoleh data mengenai tahun lahir dan wafatnya. Ia adalah pembantu dari Wāṡilah ibn al-Asqa'. Hadisnya diriwayatkan oleh Ibn Mājah, dan kualitasnya menurut Ibn Ḥajar (1997: 6: 34) adalah *ḍa'īf.*

[71]Riwayat ini dikutip al-A'ẓamī dari al-Bagdādī, *al-Jāmi' li Akhlāq ar-Rāwī wa Ādāb as-Sāmi'.* Ma'rūf ibn 'Abdullah lemah hadisnya.

lalu menulisnya, seperti al-A'masy (61-147 H.), Khālid ibn Yazīd al-Jumaḥī (80-139 H.), Sufyān aṡ-Saurī (97-161 H.), Ḥammād ibn Salamah (w. 167 H.), 'Abdulwāriṡ al-'Anbarī (w. 180 H.), 'Abdullah ibn Idrīs (w. 192 H.), dan Sulaimān ibn Ḥarb (144-224 H.). Adapun alat tulis yang sering digunakan para ulama mencatat hadis-hadis terutama pada abad II H. adalah kepingan-kepingan papan yang tipis dan dedaunan, lalu mereka menyalinnya kembali pada kertas (al-A'ẓamī, 1978: 197; 1992: 366-368).

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa peran tulis-menulis dalam penyebaran hadis Nabi saw. pada abad I dan II H. sangat nyata, baik yang berupa dikte menulis hadis *(imlā')*, tanya jawab, dan penyalinan naskah. Penyebaran hadis tidak sekedar melalui pengajaran dari lisan ke lisan sebagaimana yang diasumsikan sebagian orang.

Adapun istilah *ḥaddaṡana, akhbaranā,* dan *'an* yang umumnya diyakini digunakan untuk penyampaian lisan ditepis oleh al-A'ẓamī (1992: 370-372) dengan memaparkan bukti berupa 20 contoh kasus[72] yang terdapat dalam kitab-kitab hadis bahwa istilah tersebut digunakan untuk hal-hal berikut:

1. Guru mendiktekan atau membacakan kitab hadis kepada muridnya.
2. Guru mengajarkan hadis secara lisan, sedangkan murid mencatatnya.
3. Guru mengajarkan hadis secara lisan, dan murid menerimanya secara lisan pula (tidak mencatat).
4. Guru mendiktekan ingatan (hafalan) hadisnya.
5. Murid membaca kitab hadis di hadapan gurunya.
6. Murid membacakan atau menuturkan kembali ingatan (hafalan) hadisnya di hadapan gurunya.

Dengan demikian, maka sebenarnya tulisan ahli-ahli hadis itu banyak sekali. Hanya saja istilah-istilah yang mereka pergunakan justru membuat nama kitab-kitab mereka kurang dikenal. Misal-

[72]Selengkapnya lihat lampiran 10.

nya, istilah *samā‘* (mendengar) dipakai juga untuk penulisan hadis,[73] sebab sekadar menulis hadis saja tanpa mendengarnya, maka dianggap oleh ahli-ahli hadis tidak dapat dipertanggung-jawabkan. Oleh karena itu, mereka sering memakai istilah *samā‘* (mendengar hadis) atau *taḥdīṡ* (mengajarkan hadis) tanpa menuturkan adanya penulisan. Al-A‘ẓamī (1992: 88) memaparkan 4 (empat) contoh kasus sebagai bukti bahwa *samā‘* tidak hanya memiliki arti mendengar hadis dari gurunya, tetapi juga menunjukkan adanya penulisan hadis meskipun secara *imlā’:*

Pertama, Adam ibn Abū Iyās (w. 221 H.) diberitahu seseorang bahwa ia mendengar Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ditanya orang mengenai Syu‘bah, apakah Syu‘bah mengimla’kan hadisnya atau membacakannya? Aḥmad ibn Ḥanbal menjawab, “Membacakannya, sedang yang menulis ada 4 (empat) orang di antaranya Adam dan ‘Ali ibn Sa‘īd an-Nasā’ī (w. 250 H.). Mendengar jawaban tadi, Adam membenarkannya seraya berkata, “Saya memang cepat dalam menulis, sampai orang-orang banyak manyalin dari tulisan saya. Ketika Syu‘bah datang di Bagdad, ia mengajarkan hadis sampai empat puluh kali putaran, masing-masing seratus buah hadis. Saya hanya mengikuti dua puluh kali putaran saja dan *mendengarkan* dua ribu hadis.

Berdasarkan contoh kasus ini, diketahui bahwa Adam ibn Abu Iyās menulis hadis dalam majlis pengajian yang diadakan oleh Syu‘bah, namun begitu ia memakai istilah ‘mendengarkan’ hadis. Padahal ia sudah menegaskan bahwa ia cepat dalam menulis, dan orang-orang banyak yang menyalin hadisnya. Istilah ‘mendengarkan’ ini akhirnya sedikit mengaburkan adanya penulisan hadis. Memang ia mendengarkan, tetapi ia juga menulis. Oleh sebab itu, istilah *samā‘* (mendengarkan hadis) ini di kalangan ahli-ahli hadis sebenarnya juga dipakai untuk menunjuk adanya penulisan hadis meskipun secara *imlā’.*

[73]Pendapat senada juga diungkap al-Khaṭīb (1995: 233) bahwa istilah *samā‘* juga digunakan untuk mendiktekan hadis.

Kedua, ‘Abdullāh ibn Ṣāliḥ (137-222 H.), sekretaris al-Laiṡ (93/94-175 H.), mengatakan, Mu‘āwiyah ibn Ṣāliḥ (w. 158 H.)[74] datang kepadanya, lalu duduk bersama al-Laiṡ untuk mengajarkan hadis. Al-Laiṡ kemudian menyuruh ‘Abdullāh untuk menulis hadis yang diimla’kan oleh Mu‘āwiyah. Setelah hal itu selesai, Mu‘āwiyah mendekat kembali kepada al-Laiṡ untuk membacakan hadisnya. Maka—kata ‘Abdullāh—saya mendengarkan hadis dua kali dari Mu‘āwiyah. Di sini, ‘Abdullāh memakai istilah *‘samā‘’* (mendengarkan), padahal ia memperoleh hadis dari Mu‘āwiyah dengan menuliskannya berdasarkan *imlā’.*

Ketiga, Ibn Ḥanbal diberitahu Ḥajjāj ibn Muḥammad (w. 206 H.), bahwa ia (Ḥajjāj) membacakan seluruh kitab-kitabnya di hadapan Ibn Juraij, kecuali *Kitāb Tafsīr* saja, karena ia sudah mendengarkannya secara langsung dari Ibn Juraij pada saat ia meng*imlā’*kannya.

Keempat, Ibn Ḥajar (773-852 H.) ketika menuturkan biografi Sunaid ibn Dāwud al-Muṣaiṣī (w. 226 H.), ia menyebutkan bahwa Aḥmad ibn Ḥanbal bersama Sunaid mendatangi Ḥajjāj untuk mendengarkan pengajian kitab al-Jāmi‘ karangan Ibn Juraij. Di sini, istilah ‘mendengarkan’ tetap dipakai, padahal yang dilakukan saat itu adalah ‘membaca kitab’ saja (al-A‘ẓamī, 1992: 89).

Selain *samā‘,* istilah *ḥaddaṡanā* juga mengaburkan pengertian adanya penulisan hadis, misalnya:

Pertama, ‘Abdullāh ibn Aḥmad (w. 290 H.) berkata, “Saya diberi pelajaran hadis oleh ayah saya *(ḥaddaṡanī abī),* beliau diberitahu suatu hadis oleh Rauḥ ibn ‘Ubādah (w. 205/207 H.) berdasarkan kitab Rauḥ. Rauḥ diberitahu suatu hadis oleh Sa‘īd ibn Abī ‘Arūbah (w. 156/157 H.).

Kedua, Yaḥyā ibn Adam (w. 203 H.) berkata, “Kami diberitahu suatu hadis *(ḥaddaṡanā)* oleh ‘Abdullāh ibn Idrīs (w. 192 H.) secara *imlā’* berdasarkan kitab ‘Abdullāh.”

[74]Ada pula pendapat yang menyebutkan bahwa Mu‘āwiyah ibn Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī ini wafat setelah tahun 170 H.

Ketiga, ‘Abdullāh ibn Aḥmad mengatakan, ayahnya—dalam sebuah hadisnya—berkata, “Saya diberitahu Wakī‘ (w. 196/197 H.) tentang hadis yang terdapat dalam kitab *al-Muṣannaf* yang semula berasal dari Sufyān ibn ‘Uyainah (107-198 H.).

Dengan demikian, ketiga contoh ini menunjukkan istilah atau lambang periwayatan *‘ḥaddaṡanā’* (kami diberitahu oleh ... tentang suatu hadis) digunakan ketika: membacakan atau meng*imla*’kan hadis dari kitab. Al-A‘ẓamī (1992: 90) menambahkan bahwa selama ini para pengkaji hadis jika menjumpai istilah *ḥaddaṡanā* sering mengasumsikan bahwa lambang periwayatan tersebut hanya dimaksudkan untuk mengajarkan atau meriwayatkan hadis secara lisan. Istilah ini—juga istilah *samā‘* (mendengarkan)—yang lazim digunakan para *muḥaddiṡīn* untuk menunjuk adanya proses penyebaran atau belajar dan mengajarkan hadis *(taḥammul al-‘ilm)* sering mengaburkan adanya proses penulisan hadis. Padahal istilah-istilah itu oleh para ulama dahulu digunakan untuk menunjukkan adanya pertemuan antara guru hadis dan muridnya. Pertemuan ini tidak hanya terjadi dengan cara mendengar hadis saja, namun sebenarnya juga mencakup pengertian adanya penulisan hadis.

Demikian pula dengan istilah *kāna ṣāḥib al-kitāb,* sebagaimana ungkapan Ibn Ma‘īn (158-233 H.), “Mugīṡ al-Auzā‘ī (w. 80 H.) adalah pemilik kitab *(ṣāḥib al-kitāb)”* Ini tidak berarti bahwa al-Auzā‘ī hanya memiliki kitab saja, tetapi mengandung pengertian bahwa ia mengandalkan kitab-kitabnya ketika menyebarkan hadis, dibanding orang lain yang selalu mengandalkan hafalannya (al-A‘ẓamī, 1978: 31).

b. Klaim keistimewaan daya ingat orang Arab

Di antara ulama yang menganut persepsi ini adalah Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī yang menyebutkan bahwa hadis Nabi saw. belum dibukukan pada masa sahabat dan tābi‘īn tua. Pendapat Ibn Ḥajar (1980: 18) ini didasarkan pada tiga faktor: Pertama, kebanyakan mereka tidak dapat menulis. Kedua, kekuatan hafalan dan

kecerdasan yang dapat diandalkan. Ketiga, semula adanya larangan dari Nabi saw. untuk menulis hadis.[75]

Pendapat Ibn Ḥajar ini serupa dengan pendapat yang dikemukakan Abū Syahbah (1989: 19 & 21) bahwa hadis belum dikodifikasikan pada masa Nabi saw. dikarenakan dua faktor: Pertama, kuatnya hafalan yang dimiliki para sahabat dan tidak mencukupinya alat tulis-menulis. Kedua, adanya larangan menulis hadis dari Nabi saw. sehingga sahabat yang mencatat hadis-hadis Nabi saw. jumlahnya tidak banyak.

Al-A'ẓamī menyanggah pendapat Ibn Ḥajar di atas dengan memaparkan bukti-bukti bahwa penguasaan terhadap tulis menulis telah dimulai sejak masa sahabat sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Al-A'ẓamī kembali menegaskan bahwa jumlah para penulis dari kalangan sahabat dan tābi'īn tua tidak seminim yang digambarkan oleh para penulis umumnya,[76] lalu ia berkomentar:

وإن أنكرنا معرفتهم بالكتابة فكيف نحكم بكتابة القرآن نفسه؟ أما كان الصحابة يكتبون القرآن أولا بأول؟ ثم ما معنى: ولا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن؟ إذا كان الناس لا يقدرون على الكتابة فلا داعي للمنع البتة؟ وهذا الحديث نفسه يشير إلى أنهم كانوا يكتبون القرآن وغير

[75] Pendapat Ibn Ḥajar ini serupa dengan pendapat Abū Syahbah (1989: 19 & 21) yang menyebutkan bahwa hadis belum dikodifikasikan pada masa Nabi saw. dikarenakan dua faktor: Pertama, kuatnya hafalan yang dimiliki mereka dan tidak mencukupinya alat tulis-menulis. Kedua, adanya larangan menulis hadis dari Nabi saw. sehingga sahabat yang mencatat hadis-hadis Nabi saw. jumlahnya tidak banyak.

[76] As-Sibāī (2001: 16) misalnya yang berpendapat bahwa para sahabat yang memiliki kemampuan menulis hanya bisa dihitung jari. Mereka lebih banyak mengandalkan kekuatan hafalan. Namun demikian, tetap ada beberapa sahabat yang menulis hadis pada masa Nabi saw. Sementara Al-A'ẓamī (1992: 92-325) menuturkan adanya 52 orang penulis hadis dari kalangan sahabat, 99 orang dari tābi'īn abad pertama, 252 orang dari *sigār at-tābi'īn* dan *atbā' at-tābi'īn.* Adapun nama-nama para sahabat yang memiliki tulisan hadis selengkapnya lihat lampiran 9 dari penelitian ini.

القرآن أيضا. ثم وجود عدد كبير من كتاب النبي صلى الله عليه وسلم وإدارة دولة عظيمة في عهد الخلفاء الراشدين تتطلب وجود الكتاب العارفين بالحساب وما شاكل ذلك. إذن لا محيص من القول بأنه كان هناك عدد وافر من الذين كانوا يجيدون القرأة والكتابة.

> Apabila kita menolak fakta (bahwa mereka memiliki kemampuan tulis menulis) ini, maka bagaimana al-Qur'an itu dapat ditulis? Apakah para sahabat tidak menulis al-Qur'an satu persatu? Lalu apa pula maksud hadis "Jangan kalian tulis yang kuucapkan selain al-Qur'an? Sebab seandainya para sahabat tidak dapat menulis tentu tidak perlu lagi ada larangan tersebut. Banyaknya jumlah sekretaris-sekretaris Nabi dan adanya sistem administrasi dalam negara besar pada masa *al-khulafā' ar-rāsyidīn* tak pelak menuntut adanya penulis-penulis yang cakap dalam ilmu hitung dan lain-lain. Oleh karena itu dapat dipastikan bahwa pada masa itu para sahabat banyak yang pandai menulis dan membaca (al-A'ẓamī, 1992: 73).

Meskipun al-A'ẓamī mengakui bahwa mayoritas umat Islam saat itu tidak mengetahui tulis menulis, namun ini bukan berarti bahwa jumlah orang yang mengetahuinya hanya sedikit, melainkan tetap banyak dan jumlah ini sudah cukup untuk memenuhi kebutuhan terhadap tulis menulis tersebut.

Kekuatan hafalan yang dimiliki orang-orang Arab saat itu tetap tidak menutup kemungkinan adanya orang-orang lain yang lemah hafalannya. Fakta ini—menurut al-A'ẓamī (1992: 74)—tidak dapat dijadikan alasan bahwa mereka tidak perlu menulis hadis, sebab ternyata meskipun hafal mereka juga masih menulis syair-syair dan lainnya. Adapun bantahan al-A'ẓamī terhadap alasan ketiga yang dikemukakan Ibn Ḥajar akan dijelaskan tersendiri di bawah ini.

c. Hadis tentang larangan menulis hadis Nabi saw.

Hadis yang berisi larangan menuliskan hadis Nabi saw. antara lain:

لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

Hadis di atas diriwayatkan oleh Abū Saʿīd al-Khudrī (w. 74 H.),[77] Abū Hurairah (19 SH-59 H.),[78] dan Zaid ibn Sābit (w. 45 H.).[79] Hadis yang diriwayatkan Abū Saʿīd al-Khudrī memiliki dua versi berbeda. Pertama, dari Haddāb ibn Khālid (w. 230 H.), dari Hammām ibn Yaḥyā (w. 164 H.), dari Zaid ibn Aslam (w. 136), dari ʻAṭa' ibn Yasār (w. 94 H.), dari Abū Saʿīd al-Khudrī (w. 74 H.). Kedua, dari ʻAbdurraḥmān ibn Zaid ibn Aslam (w. 182 H.), dari ayahnya, dari ʻAṭa' ibn Yasār, dari Abū Saʿīd al-Khudrī (al-Aʻẓamī, 1978: 22; 1992: 76).

Riwayat kedua yang disampaikan oleh ʻAbdurraḥmān ibn Zaid disepakati para kritikus sebagai periwayat yang lemah sekali *(ḍaʿīf jiddan)*,[80] sehingga hadis Abū Saʿīd al-Khudrī yang disampaikan

[77]Nama Abū Saʿīd al-Khudrī ini sejatinya adalah nama gelar yang diberikan kepadanya, sedangkan nama aslinya adalah Saʻd ibn Mālik ibn Sinān al-Khudrī al-Khazrajī al-Anṣārī. Ia dikenal sebagai seorang *zāhid* dan *ʻālim,* serta ikut dalam peperangan menegakkan panji Islam sebanyak 12 kali. Selain menerima hadis dari Nabi saw., ia menerima hadis dari ayahnya, Mālik ibn Sinān, Qatādah ibn Nuʻmān, Abū Bakr, ʻUmar, ʻUṡmān, ʻAlī, Abū Mūsā al-Asyʻarī. Ia telah meriwayatkan sebanyak 1170 hadis. 46 hadis di antaranya disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim, dan al-Bukharī sendiri meriwayatkan sejumlah 16 hadis, sedang Muslim meriwayatkannya sendiri 52 hadis (Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, 1994: 1: 213).

[78]Abū Hurairah memiliki nama asli ʻAbdurrahman ibn Ṣakhr ad-Dausi. Salah seorang sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Menurut Baqi ibn Makhlad hadis yang diriwayatkannya berjumlah 5374 hadis. Ia wafat pada tahun 57 H., ada pula yang berpendapat 58 H. dan 59 H (al-ʻAsqalānī, 1997: 2: 180).

[79]Zaid ibn Sābit ibn aḍ-Ḍahhāk ibn Zaid ibn Lūżān ibn ʻAmr ibn ʻAbd ʻAuf al-Anṣārī dikenal sebagai salah seorang sekretaris Nabi saw. Ia wafat tahun 45, 48 atau 50 H.

[80]Menurut Ibn Maʿīn, ʻAbdurraḥmān ibn Zaid tidak dapat diandalkan riwayatnya. An-Nasā'ī juga menilainya lemah. Al-Ḥākim dan Abū Nuʻaim mengatakan bahwa ʻAbdurraḥmān ibn Zaid pernah meriwayatkan hadis palsu. Ibn Ḥibbān berkata, "Dia suka membalikkan hadis tanpa mengetahuinya, dan

‘Abdurraḥmān ibn Zaid adalah lemah dan tidak dapat diterima. ‘Abdurraḥmān ibn Zaid juga terdapat dalam hadis Abū Hurairah. Oleh karena itu, hadis Abū Hurairah ini pun lemah dan tidak dapat diterima. Sedangkan hadis dari jalur Zaid ibn Sābit berstatus *mursal,*[81] karena diriwayatkan al-Muṭallib ibn ‘Abdillāh yang tidak memperoleh hadis tersebut secara langsung dari Zaid. Ini berarti ada satu mata rantai yang hilang, yang kejujurannya tidak diketahui, sehingga hadis ini juga tidak dapat diterima. Selanjutnya, al-A‘ẓamī (1977: 28; 1978: 23) menegaskan bahwa hanya ada satu hadis *ṣaḥīḥ* tentang larangan penulisan hadis, yakni hadis yang diriwayatkan oleh Abū Sa‘īd al-Khudrī, yang berbunyi, “Janganlah engkau tulis apapun dariku kecuali al-Qur’an, dan barangsiapa telah mencatat sesuatu dariku selain al-Qur’an, hendaklah ia menghapusnya.”[82]

Hadis ini menurut al-A‘ẓamī (1992: 77), dipahami secara berbeda oleh para ulama, apakah hadis Abū Sa‘īd al-Khudrī ini *marfū‘* (disabdakan Nabi saw.) atau *mauqūf* (ucapan Abū Sa‘īd sendiri). Al-A‘ẓamī sendiri cenderung pada pendapat kedua. Berbeda dengan al-Khaṭīb (1995: 152) yang mengungkapkan bahwa hadis Abū Sa‘īd tidaklah *mauqūf,* tetapi perlu mengkompromikan antara hadis yang melarang dan membolehkan penulisan hadis. Al-A‘ẓamī

---

memasukkan *isnād* lengkap untuk hadis yang *isnād*nya terputus, maka ia patut ditinggalkan.” (aż-Zahabī, 1981: 2: 564).

[81] *Mursal* yaitu hadis yang gugur sanadnya setelah *tābi‘īn*, atau nama sanad terakhir tidak disebutkan, padahal sahabat adalah orang yang pertama menerima hadis dari Nabi saw. *Mursal* ini terdiri dari 2 (dua) bagian: Pertama, *mursal jalī,* yaitu tidak disebutkannya (gugur) nama sahabat tersebut dilakukan oleh *tābi‘īn* besar. Kedua, *mursal khafī,* yaitu pengguguran nama sahabat dilakukan oleh *tābi‘īn* yang masih kecil. Hal ini terjadi karena hadis yang diriwayatkan oleh *tābi‘īn* tersebut meskipun ia hidup sezaman dengan sahabat, tetapi ia tidak pernah mendengar sebuah hadis pun daripadanya (al-Ḥākim, t.th., 25).

[82] Teks hadis ini selengkapnya adalah:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ

(Muslim, 2001: 4: 291).

mendasarkan pendapatnya kepada Imam al-Bukhārī yang menyatakan bahwa sejatinya statemen yang berisi larangan menulis hadis berasal dari Abū Sa'īd sendiri, yang dinisbahkan secara salah kepada Nabi saw. Adapun maksud sebenarnya adalah tidak ada yang boleh ditulis bersama al-Qur'an pada lembar yang sama, karena ini dapat mengakibatkan seseorang memiliki kesimpulan yang keliru bahwa kalimat atau kata-kata yang ditulis di pinggir atau di antara baris itu adalah al-Qur'an (al-A'ẓamī, 1992: 77-78).

Selain itu, larangan ini disampaikan pada saat al-Qur'an tengah diturunkan dan teksnya juga belum lengkap. Pendapat ini diperkuat dengan 2 (dua) argumen: Pertama, Nabi saw. sendiri pernah mendiktekan hadisnya dan mengirim ratusan surat yang di dalamnya mengandung tuntunan sejumlah bentuk dan upacara peribadatan. Menurut al-Qur'an, perilaku dan perbuatan Nabi saw. harus diikuti oleh umat. Al-Qur'an sendiri menyuruh mencatat transaksi yang berkaitan dengan keuangan (finansial). Ini mengesankan tidak ada larangan untuk mencatat hadis. Kedua, adanya ijin Nabi saw. untuk menulis hadis (al-A'ẓamī, 1978: 23-24; 1992: 79).

Bukti kuat lainnya yang menunjukkan bahwa Nabi saw. menyetujui pencatatan hadis adalah bahwa banyak sahabat yang mencatat hadis, disamping ada juga yang meriwayatkan hadis tetapi melarang mencatatnya. Larangan Nabi saw. terkait dengan penulisan hadis pada masa awal Islam dipahami sebagai suatu tindakan antisipatif dari Nabi saw., namun hal ini bukan berarti pada masa tersebut tidak ada catatan-catatan hadis sama sekali. Ketidaksetujuan Nabi saw. atas penulisan hadis dimungkinkan karena beberapa faktor: Pertama, Penulisan al-Qur'an dan hadis dilakukan pada lembar yang sama, sehingga dapat menyebabkan kesalah pahaman. Kedua, Nabi saw. mengkhawatirkan terjadinya kesalahan jika pencatatan hadis itu diperbolehkan secara umum. Oleh karena itu, Nabi saw. hanya memberikan ijin pencatatan itu kepada sahabat tertentu. Ketiga, larangan penulisan hadis di masa

awal dimaksudkan agar para sahabat lebih memfokuskan perhatiannya pada al-Qur'an (al-A'ẓamī, 1977: 29).

Pendapat al-A'ẓamī ini sejalan dengan as-Sibā'ī (1915-1964) yang berpendapat bahwa pelarangan hanya terkait dengan penulisan hadis secara resmi seperti halnya al-Qur'an, sedangkan ijin diberikan apabila penulisan hadis dilakukan secara pribadi dan untuk digunakannya sendiri. Dengan adanya pelarangan Nabi saw. tersebut menunjukkan bahwa pasti telah ada penulisan hadis sebelum itu (as-Sibā'ī, 2001: 71-75).

Selain itu, al-A'ẓamī juga melakukan penelitian terhadap para sahabat dan tabi'in yang meriwayatkan hadis yang melarang penulisan hadis. Adapun hasilnya adalah semua orang yang meriwayatkan hadis yang melarang penulisan hadis, mereka juga meriwayatkan hadis yang menganjurkan penulisan hadis, kecuali satu atau dua orang saja. Bahkan, mereka sendiri menulis hadis, atau hadis-hadis mereka ditulis oleh orang lain.[83] Al-A'ẓamī—dalam bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 34-60)—menyajikan 50 (lima puluh)[84] nama-nama sahabat yang memiliki tulisan hadis dan tulisan lain yang berasal dari mereka, sedangkan dalam bukunya, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* al-A'ẓamī (1992: 92-142) menyajikan 52 nama, dengan adanya 2 (dua) tambahan nama, yaitu: As-Sā'ib ibn Yazīd (w. 91 H.) dan Umm al-Mu'minīn Maimūnah bint al-Ḥāriṡ al-Hilāliyyah (w. 51 H.).

Nama-nama sahabat yang memiliki tulisan hadis dari Nabi saw., sekaligus pernah diangkat menjadi sekretaris Nabi saw. adalah: (1) Abū Ayyūb al-Anṣarī (w. 52 H.). (2) Abū Bakr aṣ-

[83]Dari kalangan sahabat seperti Abū Bakr, Abū Sa'īd al-Khudrī, Ibn 'Abbās, dan 'Abdullāh ibn 'Umar. Sedangkan dari kalangan *tābi'īn* seperti 'Ubaidah dan Ibn Sīrīn.

[84]Al-A'ẓamī menulis 2 (dua) nomor ganda ketika menyusun daftar nama sahabat yang memiliki tulisan hadis dalam bukunya *Studies in Early Hadith Literature,* yakni nomor 5 yang tertulis dua kali dengan nama Abū Hurairah (1978: 35) dan Abū Mūsā al-Asy'ari (1978: 39).

Ṣiddīq (50 SH-13 H.). (3) Ubay ibn Ka'b (w. 22 H.). (4) Usaid ibn Ḥuḍair (w. 20 H.). (5) Zaid ibn Arqam (w. 66 H.). (6) Zaid ibn Sābit (w. 45 H.). (7) Sa'ad ibn 'Ubādah al-Anṣārī (w. 15 H.). (8) 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ (27 SH-63 H.). (9) 'Alī ibn Abī Ṭālib (23 Sh-40 H.). (10) 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (40 SH-23 H.). (11) Muḥammad ibn Maslamah (w. 40 H.). (12) Mu'āż ibn Jabal (w. 18 H.). (13) Mu'awiyah ibn Abū Sufyān (w. 60 H.). (14) al-Mugīrah ibn Syu'bah (w. 50 H.). Sedangkan yang hanya memiliki tulisan hadis dari Nabi saw. yaitu: (1) Abū Umāmah al-Bāhilī (10 SH-81 H.). (2) Abū Bakrah aṡ-Saqafī (w. 51/52 H.). (3) Abū Rafi' (w. 40 H.). (4) Abū Sa'īd al-Khudrī (w. 74 H.).[85] (5) Abū Syāh. (6) Abū

[85]Nama aslinya Sa'ad ibn Mālik. Ia dikenal sebagai orang yang meriwayatkan hadis Nabi saw. tentang larangan penulisan hadis. Ia juga melarang murid-muridnya untuk menulis hadis-hadis darinya. Akan tetapi, al-Khaṭīb al-Bagdādī dalam kitabnya, *Taqyīd al-'Ilm* menukil ucapan Abū Sa'īd,

ما كنا نكتب شيئا غير القرآن والتشهد

"Saya tidak menulis apapun selain al-Qur'an dan *tasyahhud.*"
Selain itu, ada kemungkinan pula bahwa Abū Sa'īd menulis sejumlah hadis untuk 'Abdullāh ibn 'Abbās, sebagaimana dituturkan Abū Naḍrah bahwa dirinya menanyakan masalah tukar-menukar barang kepada 'Abdullāh ibn 'Abbās. Sebelum menjawab, Ibn 'Abbās bertanya, "Apakah hal itu kontan?" Abū Naḍrah berkata, "Ya." Ibn 'Abbās menjawab, "Tidak apa-apa." Kemudian, ketika Abū Naḍrah bertemu dengan Abū Sa'īd, ia memberitahukan masalah itu kepadanya. Maka, Abū Sa'īd berkomentar, "Tidak apa-apa, saya sendiri akan menulis surat kepada Ibn 'Abbās agar tidak memberi fatwa kepadamu tentang masalah itu." Dengan demikian, Abū Sa'īd menuliskan suatu hal (hadis) yang berhubungan dengan masalah tukar-menukar barang tersebut, maka ini berarti ia menulis hadis-hadis Nabi saw. (Dikutip dari al-A'ẓamī, 1992: 95). Sehingga menurut al-A'ẓamī, hadis Abū Sa'īd yang berisi larangan penulisan hadis itu *mauqūf,* dan merupakan kecenderungan pribadi Abū Sa'īd. Bukti yang memperkuat hal ini adalah adanya statemen dari Abū Sa'īd ketika para muridnya memintanya untuk menuliskan hadis Nabi saw.:

تريدون أن تجعلوها مصاحف! فإن نبيكم صلى الله عليه وسلم كان يحدثنا فاحفظوا منا كما حفظنا

"Apakah kalian ingin menjadikannya *muṣḥaf!* Karena sesungguhnya Nabi saw. telah menyampaikan hadisnya kepada kita, maka hafalkanlah sebagaimana kami

Mūsā al-Asy‘arī (w. 42 H.). (7) Abū Hurairah (19 SH-59 H.). (8) Abū Hind ad-Dārī. (9) Asmā’ bint ‘Umais (w. 40 H.). (10) Anas ibn Mālik (10 SH-93 H.). (11) al-Barrā’ ibn ‘Āzib (w. 72 H.). (12) Jābir ibn Samurah (w. 74 H.). (13) Jābir ibn ‘Abdullāh (16 SH-78 H.). (14) Jarīr ibn ‘Abdullah al-Bajalī (w. 54 H.). (15) Ḥasan ibn ‘Alī (3-50 H.). (16) Rāfi‘ ibn Khadīj (12 SH-74 H). (17) Subai‘ah bint al-Ḥāriṡ al-Aslamiyyah. (18) Salmān al-Fārisī (w. 32 H.). (19) Samurah ibn Jundub (w. 59 H.). (20) Sahl ibn Sa‘ad as-Sā‘idī (9SH-91 H.). (21) Syaddād ibn Aus ibn Sābit al-Anṣarī (17 SH-58 H.). (22) Syamgūn al-Azdī Ansārī. (23) Aḍ-Ḍaḥḥak ibn Sufyān al-Kilābī. (24) Aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Qais ibn Khālid al-Kilābī (w. 64/65 H.). (25) ‘Ā‘isyah Umm al-Mu’minīn (w. 58 H.). (26) ‘Abdullāh ibn Abū Aufā (w. 86 H.). (27) ‘Abdullāh ibn az-Zubair (2-73 H.). (28) ‘Abdullāh ibn ‘Abbās (3 SH-68 H.). (29) ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (10 SH-74 H.). (30) ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd (w. 32 H.). (31) ‘Itbān ibn Mālik al-Anṣārī.[86] (32) ‘Amr ibn Ḥazm (w. 50 H). (33) Fāṭimah az-Zahrā bint Nabi saw. (w. 11 H.) (34) Fāṭimah bint Qais.[87] (35) An-Nu‘mān ibn Basyīr al-Anṣārī (2-65 H.). (36) Wāṡilah ibn al-Asqa‘ (22 SH-83 H.).

Sebaliknya, sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw., tetapi tidak menulis hadis adalah: (1) Abān ibn Sa‘īd ibn al-‘Āṣ ibn Umayyah al-Qurasyī al-Umawī (w. 13/15 H.). (2) Abū Umamah As‘ad ibn Zurārah al-Anṣārī al-Khazrajī (w. 2 H.). (3) Abū Ḥużaifah ibn ‘Utbah ibn Rabī‘ah (w. 12 H.). (4) Abū Sufyān (30/31/34 H.). (5) Abū Salamah ‘Abdullah ibn ‘Abd al-Asad (w. 4 H.). (6) Abū ‘Abs ibn Jabr ibn ‘Amr ibn Zaid al-Anṣārī (w. 34 H.). (7) Al-Arqam ibn Abī al-Arqam (w. 55 H.). (8) Aus ibn Khūlī.[88] (9)

---

telah menghafalnya.” (Dikutip dari Imtiyāz Aḥmad, 1990: 224). Penjelasan mengenai hal ini dapat dilihat pula dalam buku az-Zahrānī (1412 H: 70).

[86]Data yang ada hanya menunjukkan bahwa ‘Itbān ibn Mālik al-Anṣārī wafat pada masa pemerintahan Mu‘āwiyah.

[87]Data yang ada hanya menunjukkan bahwa Fāṭimah bint Qais hidup sampai masa pemerintahan Mu‘āwiyah.

[88]Menurut Ibn Sa‘d(1988: 2: 91), Aus wafat di Madinah pada masa kekhalifahan ‘Uṡmān ibn ‘Affān.

Buraidah ibn al-Ḥuṣaib al-Aslamī (w. 63 H.). (10) Basyir ibn Sa'd (w. 12 H.). (11) Sābit ibn Qais (w. 12 H.). (12) Ja'far ibn Abī Talib (w. 8 H.). (13) Jahm ibn Sa'd. (14) Juhaim ibn aṣ-Ṣalt al-Qurasyī. (15) Ḥāṭib ibn 'Amr al-Qurasyī (w. 2 H.). (16) Ḥużaifah ibn al-Yamān (w.33/36 H.). (17) Ḥuṣain ibn Numair. (18) Ḥanẓalah ibn ar-Rabī'. (19) Ḥuwaiṭib (w. 54 H.). (20) Khālid ibn Asad. (21) Khālid ibn Sa'īd (w. 14 H.). (22) Khālid ibn al-Walīd (w. 21 H.). (23) as-Sijl. (24) Sa'd ibn ar-Rabī' (w. 3 H.). (25) Sa'īd ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ. (26) Syuraḥbīl ibn Ḥasanah (w. 18 H.). (27) Ṭalḥah ibn 'Ubaidillāh (w. 36 H.). (28) 'Āmir ibn Fuhairah (w. 4 H.). (29) al-'Abbās. (30) 'Abdullāh ibn al-Arqam. (31) 'Abdullāh ibn Abī Bakr (w. 11 H.). (32) 'Abdullāh ibn Khaṭl.[89] (33) 'Abdullāh ibn Rawāḥah (w. 8 H.). (34) 'Abdullāh ibn Zaid (w. 32 H.). (35) 'Abdullāh ibn Sa'd (w. 36 H.). (36) 'Abdullāh ibn 'Abdullāh (w. 12 H.). (37) 'Abdullāh ibn Maslamah. (38) 'Usmān ibn 'Affān (w. 35 H.). (39) 'Uqbah ibn 'Āmir (w. 60 H.). (40) al-'Alā' ibn al-Ḥaḍramī (w. 14 H.). (41) al-'Alā' ibn 'Uqbah. (42) 'Amr ibn al-'Āṣ (w. 43 H.). (43) Mālik ibn al-'Ajlān. (44) Ma'n ibn 'Adī (w. 12 H.). (45) Mu'aiqib ad-Dausī (w. 40 H.). (46) al-Munżir ibn 'Amr (w. 36 H.). (47) Muhājir ibn Abū Umayyah. (48) Yazīd ibn Abū Sufyān (w. 18 H.).

d. Antara penulisan dan pentadwinan hadis masa az-Zuhrī

Pemahaman yang keliru tentang penulisan hadis ini tidak jarang disandarkan kepada pendapat para ulama terdahulu bahwa az-Zuhrī[90]lah yang pertama kali memulai penulisan hadis, tepatnya

[89]Al-A'ẓamī (1981: 120-121) menjelaskan bahwa statusnya sebagai sekretaris Nabi saw. masih diperselisihkan, karena tidak ada sanad yang *ṣaḥīḥ* yang mengungkapkan bahwa ia termasuk sekretaris Nabi saw. Menurut al-'Irāqī, "Awalnya ia termasuk sekretaris Nabi saw. lalu kembali kafir."

[90]Az-Zuhrī memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Muḥsin ibn 'Ubaidillāh ibn 'Abdullāh ibn Syihāb ibn 'Abdullāh ibn al-Ḥāriṡ ibn Zahrah ibn Kilāb ibn Murrah al-Quraisyī az-Zuhrī. Ia lahir pada tahun 50 H. (ada juga yang berpendapat 51, 56, atau 58 H.) dan meninggal pada bulan Ramaḍan 125 H. IA merupakan salah satu ylama yang memiliki kemampuan tinggi dalam bidang

ketika ia merespon instruksi Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz (61-101 H.).[91] Al-A‘ẓamī memaparkan bahwa statemen Imām Mālik (93-179 H.)[92]: *awwalu man dawwana al-‘ilm Ibn Syihāb az-Zuhrī* yang sering dirujuk para *muḥaddiśīn* terkait dengan aktifitas penulisan hadis sebenarnya menunjukkan arti ‘mengumpulkan tulisan-tulisan’ bukan ‘menulis’ sebagaimana yang selama ini dipahami.

Al-A‘ẓamī (1977: 27) mengungkapkan bahwa munculnya pemahaman ini dikarenakan terjadinya misinterpretasi terhadap kata *kitābah, tadwīn,* dan *taṣnīf.* Namun sayangnya, ia tidak mengeksplorasi lebih lanjut letak perbedaan ketiga kata ini.[93]

Kata *kitābah* menurut al-Fairūzabādī (729-817 H.) adalah: menuangkan pengetahuan yang diperolehnya dalam bentuk catatan/tulisan *(‘amila al-‘irāfah).* (1980: 2: 410). *Kitābah al-ḥadīs*

---

ilmu agama, dan mendapat gelar antara lain *al-faqīh, al-ḥāfiẓ, ‘ālim al-Ḥijāz wa asy-Syām* (al-‘Asqalānī, 1997: 9: 395).

[91]Nama lengkapnya ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz ibn Marwān ibn al-Ḥakam ibn Abū al-‘Āṣ ibn Umayyah ibn ‘Abd Syams al-Qurasyi al-Umawī. Ia adalah khalifah ke-8 dari Daulah Umawiyyah yang lahir pada tahun 61 H., dan meninggal pada bulan Rajab 101 H. Ibunya bernama Ummu ‘Āṣim bint ‘Āsim. Ia dinilai berjasa karena gagasannya untuk membukukan hadis. Ia menerima hadis dari para sahabat dan sesama tābi‘īn di antaranya Anas ibn Mālik, ‘Uqbah ibn ‘Āmir, ‘Urwah ibn az-Zubair. Hadisnya diriwayatkan antara lain oleh: anaknya sendiri ‘Abdullāh ibn ‘Abdul‘azīz, Maslamah ibn ‘Abdulmālik ibn Marwān, Ayyūb as-Sakhtiyānī, dan ‘Abdulmalik ibn aṭ-Ṭufail. Menurut Ibn Ḥibbān, ia termasuk periwayat hadis yang terpercaya *(ṡiqah)* (al-‘Asqalānī, 1997: 7: 418).

[92]Ia memiliki nama lengkap Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn Abū ‘Āmir ibn al-Ḥāriṡ. Ia salah seorang *faqīh* dan pemuka maẓhab Mālikī. Ia mempelajari hadis di antaranya dari Nāfi‘ ibn Nu‘aim, az-Zuhrī, dan Nāfi‘, sedangkan ulama-ulama yang pernah berguru kepadanya di antaranya al-Auzā‘ī, Sufyān ibn ‘Uyainah, Ibn al-Mubārak, asy-Syāfi‘ī dan lainnya. Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Qaṭṭān dan Yaḥyā ibn Ma‘īn memberinya gelar *Amīr al-Mu’minīn fī al-Ḥadīs.* Demikian pula al-Bukhārī yang menyatakan bahwa *aṣaḥ al-asānīd* (sanad yang paling *ṣaḥīh)* ialah jika sanad itu terdiri dari Mālik, Nāfi‘ dan Ibn ‘Umar (al-‘Asqalānī, 1997: 8: 376).

[93]Sikap al-A‘ẓamī ini didasarkan pada pertimbangan lebih penting baginya untuk memfokuskan pembahasan tentang pemaknaan terhadap statemen Mālik secara langsung, juga mengenai kontroversi tentang hadis Nabi saw. yang melarang penulisan hadis.

berarti menuangkan pengetahuan tentang hadis yang diperolehnya dalam bentuk catatan.

Menurut az-Zahrānī (1412 H.: 73), kata *tadwīn* secara bahasa diterjemahkan dengan pengumpulan *(al-jam')* dan kumpulan *ṣuḥuf*[94] *(mujtama' aṣ-ṣuḥuf).* Selanjutnya, ia merumuskan pengertian *tadwīn* sebagai berikut:

تقييد المتفرق المشتت وجمعه في ديوان أو كتاب تجمع فيه الصحف

Mengikat yang berserakan kemudian mengumpulkannya menjadi satu *dīwān* atau kitab yang terdiri dari *ṣuḥuf*.

Senada dengan az-Zahrānī, Imtiyāz Aḥmad (1990: 283) mendefinisikan *tadwīn* dengan: mengumpulkan materi-materi yang tertulis *(jam' al-māddah al-maktūbah).* Sedangkan *taṣnīf* lebih cermat dan lebih teliti dari *tadwīn,* sebab *taṣnīf* adalah menertibkan tulisan atau lembaran yang telah dikumpulkan dalam beberapa pasal tertentu dan bab yang berbeda:

أما التصنيف فهو أدق من التدوين إذ هو ترتيب ما دون في فصول محدودة وأبواب مميزة

Jadi, *taṣnīf al-kitāb* dapat diartikan dengan menertibkan lembaran tulisan dalam bentuk buku yang terbagi dalam beberapa pasal dan bab (az-Zahrānī, 1412 H.: 74; Imtiyāz Aḥmad, 1990: 283-284).

Dengan demikian, statemen Mālik di atas bukan berarti menuliskan hadis untuk pertama kali, melainkan berarti pengumpulan tulisan atau pembukuan untuk pertama kalinya secara resmi berda-

---

[94]Definisi *ṣuḥuf* dan *ṣaḥīfah* cenderung disamakan oleh Imtiyāz Aḥmad (1990: 248), yakni: satu bagian atau lebih dari beberapa bagian materi yang tertulis:

أكثر من جزء من أجزاء المادة المكتوبة

Oleh karena itu, tidak ada perbedaan makna antara *ṣaḥīfah 'Abdillāh ibn 'Amr* dengan *ṣuḥuf 'Abdillāh ibn 'Amr*.

sarkan instruksi kepala negara, bukan penulisan yang dilakukan secara individual sebagaimana yang terjadi pada masa Nabi saw. Usaha *tadwīn al-ḥadīṡ* dalam pengertian ini dimulai pada masa pemerintahan Islam yang dipimpin oleh Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz.

Jika dianalisis, pendapat al-A‘ẓamī yang tidak setuju bahwa az-Zuhrī sebagai orang yang pertama kali menulis hadis adalah sejalan dengan pendapat islamisis seperti Guillaume dalam *The Tradition of Islam* (1948: 19) yang meragukan kebenaran pendapat tersebut, dan as-Sibā‘ī (2001-73), juga al-Khaṭīb (1995: 218-220) yang mengungkapkan bahwa *tadwīn al-ḥadīṡ* secara individual tidak dimulai masa az-Zuhrī. Bahkan, al-A‘ẓamī memaparkan bahwa sebelum az-Zuhrī (51 H.-123 H.) telah ada banyak *tābi‘īn* abad I H. yang menulis atau memiliki catatan hadis, seperti: (1) Abān ibn ‘Uṡmān ibn ‘Affān (20 H.-105 H.). (2) Ibrāhīm ibn Yazīd an-Nakha‘ī (47 H.-96 H.). (3) Abū Salamah ibn ‘Abdurraḥmān (32-104 H.). (4) Abū Qilābah ‘Abdullah ibn Zaid al-Baṣrī (w. 104 H.). (5) Abū al-Māliḥ ibn Usāmah ibn al-Huzail (w. 89 H.). (6) Umm ad-Dardā’ Juhaimah bint Yaḥyā ad-Dimasyqiyah (w. 81 H.). (7) Jābir ibn Zaid al-Azdī (w. 93 H.). (8) Ḥāriṡ ibn ‘Abdullah al-A‘war al-Hamdānī (w. 65 H.). (9) Ḥibbān ibn Jazi’ as-Sulamī (w. 100 H.). (10) Ḥamrān ibn Abān, bekas hamba ‘Uṡmān ibn ‘Affān (w. 75 H.). (11) Khālid ibn Ma‘dān ibn Abū Kuraib al-Kalā‘ī (w. 103 H.). (12) Zakwān Abū Ṣālih as-Sammān (20-101 H.). (13) Abū al-‘Āliyah ar-Riyāḥī (w. 90 H.). (14) Sālim ibn Abū al-Ja‘d (w. 100 H.). (15) Sa‘īd ibn Jubair (46-95 H.). (16) Sa‘īd ibn Fairūz Abu al-Bukhtārī (w. 83 H.). (17) Sulaimān ibn Qais al-Yasykūrī (w. 80 H.). (18) Syurāḥīl ibn Syuraḥbīl (w. 60 H.). (19) Syaqīq ibn Salamah al-Asadī (1-82 H.). (20) Syahr ibn Ḥausyam al-Asy‘arī (20-100 H.). (21) Aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Muzāḥim (w. 105 H.). (22) Ṭāwus ibn Kaisān al-Yamanī. (23) ‘Āmir ibn Syarāḥīl ibn ‘Amr asy-Sya‘b al-Hamdānī (19-103 H.). (24) ‘Āmir ibn ‘Abdullah ibn Mas‘ud al-Hażalī (w. 81 H.). (25) ‘Abdurraḥmān ibn ‘Aiż al-Azdī. (26) ‘Abdurraḥmān ibn ‘Abdullah ibn Mas‘ūd (w. 79 H.). (27)

‘Abduraḥman ibn Ganam al-Asy‘arī (w. 78 H.). (28) ‘Abdurraḥmān ibn Mull Abū ‘Uṡmān an-Nahdī (35 SH-95 H.). (29) ‘Abdullāh ibn Rabbāḥ (w. 90 H.). (30) ‘Abdullāh ibn Abū Qatādah (w. 99 H.). (31) ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn ‘Alī (w. 99 H.). (32) ‘Abdullāh ibn Hurmuz (w. 100 H.). (33) ‘Ubaidullah ibn Abū Rāfi‘ (w. 80 H.). (34) ‘Ubaidah ibn ‘Amr as-Salmānī al-Murādī (w. 72 H.). (35) ‘Urwah ibn az-Zubair ibn al-‘Awwām (22-93 H.). (36) ‘Ikrimah maula Ibn ‘Abbās (w. 105 H.). (37) ‘Umar ibn ‘Abdul’azīz (63-101 H.). (38) ‘Amrah bint ‘Abdurraḥmān ibn Sa‘d ibn Zurārah al-Anṣārīyah (21-98 H.). (39) al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (35-105 H.). (40) Kāṡir ibn Murrah al-Ḥaḍramī (w. 75 H.). (41) Kurdūs ibn ‘Abbās aṡ-Sa‘labī (10 SH-60 H.). (42) Lāḥiq ibn Ḥumaid (w. 100 H.). (43) Mujāhid ibn Jabr al-Makkī (w. 21-102 H.). (44) Muḥammad ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 73 H.). (45) Muḥammad ib Abū Kabsyah al-Anṣārī (w. 100 H.). (46) Mu‘āżah bint ‘Abdullāh al-‘Adawiyyah (w. 83 H.). (47) Mugīṡ ibn Sumaiyy al-Auzā‘ī (w. 80 H.). (48) Muqsim ibn Bujrah (w. 101 H.). (49) Mamṭūr al-Ḥabsyī Abū Salām (w. 100 H.). (50) Hind bint al-Ḥāriṡ al-Farāsiyyah (w. 100 H.). (51) Yaḥyā ibn Jazzār al-‘Uranī (w. 80 H.) (al-A‘ẓamī, 1978: 60-74; 1992: 143-167).

Adapun dari generasi tābi‘īn muda *(ṣigār at-tābi‘īn)* selain Muḥammad ibn Muslim ibn Syihāb az-Zuhrī (51-123 H.) sendiri, terdapat beberapa orang yang memiliki catatan-catatan hadis adalah: (1) Ibrāhīm ibn Jarīr al-Bajalī (w. 120 H.). (2) Ibrāhīm ibn ‘Abdula‘lā al-Ju‘fī (w. 125 H.). (3) Ibrāhīm ibn Muslim al-Ḥajarī (w. 130 H.). (4) Ibrāhīm ibn Maisarah (w. 132 H.). (5) Abū Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Amr ibn Ḥazm al-Anṣārī (w. 117 H.). (6) Isḥāq ibn ‘Abdullah ibn Abū Farwah (w. 144 H.). (7) Ismā‘īl ibn Abū Khālid al-Aḥmasī (w. 146 H.). (8) al-Aswad ibn al-Qais al-Bajalī (w. 125 H.). (9) Ayyūb ibn Abū Tamīmah as-Sakhtiyānī (68-131 H.). (10) Bukair ibn ‘Abdullah al-Asyajj (65-120 H.). (11) Sābit ibn Aslam al-Bannānī (40-127 H.). (12) Sābit ibn ‘Ajlān (w. 125 H.). (13) Suwair ibn Abū Fākhitah (w. 120 H.). (14) Jamīl ibn Zaid aṭ-Ṭā‘ī (w. 120 H.). (15) Jawwāb ibn ‘Ubaidillāh al-A‘war at-

Taimī (w. 120 H.). (16) Ḥabīb ibn Abū Sābit (45-119 H.). (17) Ḥabīb ibn Sālim al-Anṣārī (w. 120 H.). (18) al-Ḥasan ibn Yasār al-Baṣrī (21-110 H.). (19) Huṣain ibn ‘Abdurraḥmān as-Sulamī (43-136 H.). (20) Ḥafṣ ibn Sulaimān at-Taimī al-Minqarī (w. 130 H.). (21) al-Ḥakam ibn ‘Utaibah (50-115 H.). (22) Ḥammād ibn Abū Sulaimān (w. 120 H.) (23) Ḥuyay ibn Hānī Abū Qābil (w. 128 H.). (24) Khālid ibn Abū ‘Imrān at-Tujaibī (w. 129 H.). (25) Rabī‘ah ibn Farrūkh at-Taimī (65-136 H.). (26) Rajā’ ibn Ḥaiwah (20-122 H.). (27) Ruqbah ibn Misqalah al-‘Abdī al-Kūfī (65-129 H.). (28) Zubaid ibn Ḥāriṡ al-Ayyāmī (60-122 H.). (29) az-Zubair ibn ‘Adiy (65-131 H.). (30) Zaid ibn Aslam maulā Ibn ‘Umar (40-136 H.). (31) Zaid ibn Rufai‘ (60-125 H.). (32) Sa‘ad ibn Ibrāhīm ibn ‘Abdurraḥmān (54-126 H.). (33) Sa‘īd ibn Ayās al-Jurairī (60-144 H.). (34) Salamah ibn Kuḥail (47-121 H.). (35) Sulaimān ibn Ṭurkhān at-Taimī al-Baṣrī (46-143 H.). (36) Sulaimān ibn Abī Sulaimān Abū Isḥāq asy-Syaibānī (60-129 H.). (37) Sulaimān ibn Mihrān al-A‘masy (61-147 H.). (38) Sulaimān ibn Mūsā al-Asydaq (60-115 H.). (39) Sulaimān ibn Yasār (34-107 H.). (40) Simāk ibn Ḥarb al-Kūfī (55-123 H.). (41) Simāk ibn al-Walīd (50-120 H.). (42) Syu‘bah ibn Dīnār al-Hāsyimī (50-115 H.). (43) Ṣālih ibn Nabhān (40-125 H.). (44) Ṭalḥah ibn Nāfi‘ Abū Sufyān (50-110 H.). (45) ‘Āṣim ibn ‘Umar ibn Qatādah ibn an-Nu‘mān (50-120 H.). (46) ‘Abdurrahmān ibn Ziyād ibn An‘am al-Ifrīqī (w. 156 H.). (47) ‘Abdurrahmān ibn Sābiṭ (35-118 H.) (48) ‘Abdurrahmān ibn Hurmuz al-A‘raj (40-117 H.). (49) ‘Abdul‘azīz ibn Sa‘īd ibn Sa‘ad ibn ‘Ubādah (50-110 H.). (50) ‘Abdul‘azīz ibn Ṣuhaib (w. 130 H.). (51) ‘Abdullāh ibn Abū Bakr ibn Ḥāzim al-Anṣārī (65-135 H.). (52) ‘Abdullāh ibn Buraidah al-Aslamī (15-115 H.). (53) ‘Abdullāh ibn Bisyr al-Kātib (w. 115 H.). (54) ‘Abdullāh ibn Zakwān al-Qurasyī Abū az-Zinād (64-130 H.). (55) ‘Abdullāh ibn ‘Aun al-Baṣrī (660151 H.). (56) ‘Abdullāh ibn ‘Īsā ibn ‘Abdurraḥmān ibn Abū Laila al-Anṣārī. (57) ‘Abdullāh ibn Muḥammad ibn ‘Aqīl (550142 H.). (58) ‘Abdulkarīm ibn Abū al-Mukhāriq (w. 127 H.). (59) ‘Ubaidullah ibn Abū Ja‘far al-Miṣrī (60-135 H.). (60) ‘Uṡmān ibn

Ḥaḍir al-Ḥimyarī (50-115 H.). (61) ‘Uṡmān ibn ‘Āṣim al-Asadī Abū Ḥuṣain (w. 128 H.). (62) ‘Aṭā’ ibn Abū Rabbāḥ (27-117 H.). (63) ‘Aṭā’ ibn as-Sā’ib (65-136 H.). (64) ‘Aṭā’ ibn Abū Muslim al-Khurāsānī (60-135 H.). (65) ‘Ikrimah ibn Khālid ibn al-‘Āṣ. (66) ‘Alī ibn ‘Abdullah ibn ‘Abbās (40-117 H.). (67) ‘Alī ibn Yazīd al-Alhānī (w. 100 H.). (68) ‘Umarah ibn Juwain Abū Hārūn (55-134 H.). (69) ‘Amr ibn Dīnar al-Makkī (50-126 H.). (70) ‘Amr ibn ‘Abdullāh Abū Isḥāq as-Sabī‘ī (29-127 H.). (71) al-‘Alā’ ibn ‘Abdurraḥmān ibn Ya‘qūb al-Ḥiraqī (50-139 H.). (72) ‘Auf ibn Abū Jamīlah (39-146 H.). (73) ‘Aun ibn ‘Abdullāh ibn ‘Utbah (40-110 H.). (74) al-Qāsim ibn ‘Abdurraḥmān asy-Syāmī (w. 112 H.). (75) Qatādah ibn Di‘āmah (61-117 H.). (76) Qais ibn Sa‘ad (60-119 H.). (77) Muḥammad ibn Abū Bakr al-Anṣārī (60-132 H.). (78) Muḥammad ibn Ziyād al-Qurasyī (5-120 H.). (79) Muḥammad ibn Sīrīn (23-110 H.). (80) Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusain (56-114 H.). (81) Muḥammad ibn Muslim ibn Tadarrus Abū az-Zubair al-Qurasyī (w. 126 H.). (82) Muḥammad ibn al-Munkadir (54-130 H.). (83) Mukhāriq ibn Khalīfah (w. 130 H.). (84) Muṭarrif ibn Ṭarīf al-Ḥāriṡī (60-133 H.). (85) Makḥūl asy-Syāmī (55-118 H.). (86) Manṣūr ibn Zāżān al-Wāsiṭī (65-128 H.). (87) Manṣūr ibn Mu‘tamir (50-132 H.). (88) Mūsā ibn ‘Uqbah (60-141 H.). (89) Maimūn ibn Mihrān (17-117 H.). (90) Nāfi‘ *maulā* Ibn ‘Umar (30-117 H.). (91) Hisyām ibn ‘Urwah (61-146 H.). (92) Wahb ibn Munabbih (34-114 H.). (93) Yazīd ibn Abān ar-Raqqāsyī. (94) Yazīd ibn Abū Ḥabīb (53-128 H.). (95) Yazīd ibn Sufyān Abū al-Muhazzim (w. 110 H.). (96) Yazīd ibn ‘Abdurraḥmān ibn Abū Mālik (60-130 H.). (97) Ya‘lā ibn Ḥākim (60-130 H.). (98) Ya‘lā ibn ‘Aṭā’ al-‘Āmirī aṭ-Ṭā’ifī (60-120 H.) (al-A‘ẓamī, 1978: 74-106; 1992: 168-220).

Al-A‘ẓamī (1992: 334-335) juga mengungkapkan bahwa sejak seperempat ketiga dari abad I H., para ulama hadis telah menggunakan metode *aṭrāf,* yaitu menulis pangkal suatu hadis sebagai petunjuk kepada materi hadis seluruhnya. Di antara ulama yang menggunakan metode ini yaitu Ismā‘īl ibn ‘Ayyāsy (102-181

H.), Ḥammād ibn Abū Sulaimān (w. 120 H.), Sufyān aṡ-Saurī (97-161 H.), ‘Ubaidullāh ibn ‘Umar (w. 145 H.), Mālik ibn Anas (93-179 H.), Wakī‘ (w. 196/197 H.), dan Yazīd ibn Zurai‘ (101-182 H.).

Aktifitas penulisan hadis terus berlangsung pasca generasi *ṣigār at-tābi‘īn,* tepatnya pada generasi *atbā‘ at-tābi‘īn.* Pada masa ini terdapat beberapa ulama yang giat meriwayatkan dan mencatat hadis, seperti: (1) Abān ibn Abū ‘Ayyāsy (148 H.). (2) Abān ibn Taglab al-Kūfī (80-141 H.). (3) Abān ibn Yazīd al-‘Aṭṭār (w. 160 H.). (4) Ibrāhīm ibn Zī Ḥimāyah (w. 160 H.). (5) Ibrāhīm ibn Sa‘d (108-183 H.). (6) Ibrāhīm ibn Ṭahmān Abū Sa‘īd al-Khurāsānī (w. 163 H.). (7) Ibrāhīm ibn ‘Uṡmān Abū Syaibah (105-169 H.). (8) Ibrāhīm ibn ‘Aqīl ibn Ma‘qal ibn Munabbih. (9) Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Abū Yaḥyā al-Aslamī (105-184 H.). (10) Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn al-Ḥāriṡ al-Fazārī (100-188 H.). (11) Ibrāhīm ibn Maimūn aṣ-Ṣā’ig (90-131 H.). (12). Abū Bakr ibn Abū Sabrah (100-162 H.). (13) Abū Bakr ibn ‘Abdurraḥmān ibn al-Miswar ibn Makhramah (w. 135 H.). (14) Abū Bakr ibn ‘Ayyāsy (96-194 H.). (15) Aḥmad ibn Ḥāzim al-Miṣrī (w. 150 H.). (16) Arṭa’ah ibn al-Munżir (70-162 H.). (17) Usāmah ibn Zaid al-Laiṡī (75-153 H.). (18) Isrā’īl ibn Yūnus ibn Abū Isḥāq as-Sabī‘ī (100-160 H.). (19) Ismā‘īl ibn Ibrāhīm al-Asadī (100-193 H.). (20) Ismā‘īl ibn Sālim Abū Yaḥyā al-Asadī (w. 135 H.). (21) Ismā‘īl ibn Sumai‘ al-Ḥanafī (w. 140 H.). (22) Ismā‘īl ibn ‘Ayyāsy (102-181 H.). (23) Ismā‘īl ibn Muslim al-Makkī (w. 145 H.). (24) al-Aswad ibn Syaiban (90-165 H.). (25) Asy‘aṡ ibn Sawwār al-Kindī (80-136 H.). (26) Asy‘aṡ ibn ‘Abdulmalik Abū Hānī al-Baṣrī (w. 142 H.). (27) Anas ibn ‘Iyāḍ Abū Ḍamrah (104-185 H.). (28) Ayyūb ibn Khauṭ (w. 150 H.). (29) Ayyūb ibn ‘Utbah al-Yamānī (100-160 H.). (30) Ayyūb ibn Mūsā ibn ‘Amr ibn Sa‘īd ibn al-‘Āṣ. (31) Baḥr ibn Kunaiz (90-160 H.). (32) Baḥīr ibn Sa‘d as-Sahūli al-Ḥimṣī (80-160 H.). (33) Baqiyyah ibn al-Walīd al-Kalā’ī (110-197 H.). (34) Bakr ibn Wā’il ibn Dāwūd. (35) Bahz ibn Ḥākim al-Qusyairī (80-140 H.). (36) Saur ibn Yazīd al-Kindī (85-155 H.). (37) Jābir ibn Yazīd ibn al-Ḥāriṡ al-Ju‘fī (70-128 H.). (38) Jarīr ibn Ḥāzim (90-175 H.). (39) Jarīr ibn

‘Abdulḥamīd Abū ‘Abdillah aḍ-Ḍabbī (110-188 H.). (40) al-Ja‘d ibn ‘Abdurraḥmān ibn Aus (w. 144 H.). (41) Ja‘far ibn Burqān al-Kilābī (w. 150 H.). (42) Ja‘far ibn al-Ḥāriṡ al-Wāsiṭī (w. 170 H.). (43) Ja‘far ibn Sulaiman aḍ-Ḍuba‘ī (100-178 H.). (44) Ja‘far ibn Muḥammad ibn ‘Ali ibn al-Ḥusain (80-148 H.). (45) Ja‘far ibn Maimūn at-Tamīmī (w. 140 H.). (46) Juwairiyyah ibn Asmā’ (950173 H.). (47) Ḥabīb Abū Ḥabīb al-Ḥarmī (90-162 H.). (48) al-Ḥajjāj ibn al-Ḥajjāj al-Bāhilī (70-131 H.). (49) Ḥajjāj ibn Muḥammas al-A‘war (110-186 H.). (50) Ḥāriz ibn ‘Uṡmān (80-163 H.). (51) Ḥassān ibn Ibrāhīm Abū Hisyām al-Kūfī (86-186 H.). (52) Ḥasan ibn Abū Ja‘far (95-161 H.). (53) al-Ḥasan ibn Dīnār Abū Sa‘īd at-Tamīmī (90-150 H.). (54) al-Ḥasan ibn Ṣālih ibn Ḥay (100-169 H.). (55) al-Ḥasan ibn ‘Umārah al-Kūfī (90-153 H.). (56) al-Ḥusain ibn Qais Abū ‘Alī ar-Raḥbī (w. 150 H.). (57) al-Ḥusain ibn Wāqid al-Marwazī (95-159 H.). (58) Ḥafṣ ibn Sulaimān al-Asadī (90-180 H.). (59) Ḥafṣ ibn Gailān al-Hamdānī ad-Dimasyqī (w. 150 H.). (60) Ḥammād ibn Zaid ibn Dirham al-Azdī (98-179 H.). (61) Ḥammād ibn Salamah (w. 167 H.). (62) Ḥumaid ibn Ziyād Abū Ṣakhr (80-189 H.). (63) Ḥumaid ibn Abū Ḥumaid aṭ-Ṭawīl (68-143 H.). (64) Ḥanẓalah ibn Abū Sufyān al-Jumaḥī (85-151 H.). (65) Ḥausyab ibn ‘Aqīl al-‘Abdī (w. 150 H.). (66) Ḥaiwah ibn Syuraiḥ (95-158 H.). (67) Khārijah ibn Mus‘ab as-Sarakhsī (70-168 H.). (68) Khālid ibn Abu Nauf as-Sijistānī (w. 140 H.). (69) Khālid ibn Mihrān al-Ḥażżā’ (80-141 H.). (70) Khālid ibn Jamīl. (71) Khālid ibn Yazīd al-Jumaḥī (80-139 H.). (72) Khālid ibn Yazīd ibn ‘Abdurraḥmān ad-Dimasyqī (105-185 H.). (73) Khuṣaif ibn ‘Abdurraḥmān al-Jazarī (w. 137 H.). (74) Khalf ibn Khalīfah ibn Ṣā’id al-Asyja‘ī (90-181 H.). (75) Dāwud ibn al-Ḥuṣain al-Umawī (70-135 H,). (76) Dāwud ibn Syabūr (w. 140 H.). (77) Dāwud ibn Nuṣair aṭ-Ṭā‘ī (100-160 H.). (78) Dāwud ibn Abū Hind (w. 139 H.). (79) ar-Rabī‘ ibn Ṣabīḥ as-Sa‘dī Abū Bakr al-Baṣrī (w. 160 H.). (80) Zā’idah ibn Abū ar-Ruqād (w. 170 H.). (81) Zā’idah ibn Qudāmah Abū aṣ-Ṣalt aṡ-Saqafī (w. 160 H.). (82) Zufar ibn Hużail (110-158 H.). (83) Zakariyā ibn Isḥāq al-Makkī. (84) Zuhair ibn

Muḥammas at-Tamīmī (w. 164 H.). (85) Zuhair ibn Mu'āwiyah (100-174 H.). (86) Zakariyā ibn Abū Zā'idah (w. 147 H.). (87) Ziyād ibn Sa'd al-Khurasānī (w. 150 H.). (88) Ziyād ibn Abū Ziyād al-Jaṣṣāṣ (w. 140 H.). (89) Zaid ibn Salām (w. 140 H.). (90) Zaid 'ibn 'Ali ibn al-Ḥusain (80-122 H.). (91) Sālim ibn 'Abdullāh al-Khayyāṭ (w. 155 H.). (92) Sālim al-Afṭas (w. 132 H.). (93) Sa'd ibn Sa'īd ibn Qais ibn 'Amr al-Anṣārī (w. 141 H.). (94) Sa'īd ibn Basyīr al-Azdī (89-168 H.). (95) Sa'īd ibn Abū 'Arūbah (80-155 H.). (96) Sa'īd ibn 'Abdullāh al-Juraij (w. 160 H.). (97) Sufyān ibn Sa'īd aṡ-Ṡaurī al-Kūfī (97-161 H.). (98) Sufyān ibn 'Uyainah (107-198 H.). (99) as-Sakan ibn Abū Khālid (w. 175 H.). (100) Salm ibn Abū aż-Zayyāl al-Baṣrī (w. 135 H.). (101) Salamah ibn Dīnār Abū Ḥāzim al-Asyja'ī (w. 135 H.). (102) Sulaimān ibn Bilāl at-Taimī (100-172 H.). (103) Sulaimān ibn Qarm at-Taimī (w. 160 H.). (104) Sulaimān ibn al-Mugīrah al-Qaisī (w. 165 H.). (105) Suhail ibn Abū Ṣāliḥ (w. 138 H.). (106) Syarīk ibn 'Abdullah an-Nakha'ī al-Kūfī. (107) Syu'bah ibn al-Ḥajjāj al-Azdī (83-160 H.). (108) Syu'aib ibn Abū Ḥamzah (w. 162 H.). (109) Syaqīq ibn Ibrāhīm al-Balkhī (90-153 H.). (110) Syaibān ibn 'Abdurraḥmān at-Tamīmī (90-164 H.). (111) Ṣakhr ibn Juwairiyyah (w. 160 H.). (112) Ṣadaqah ibn Khālid (108-180 H.). (113) Ṣadaqah ibn 'Abdullāh as-Samīn (w. 166 H.). (114) Ṣafwān ibn 'Amr (w. 155 H.). (115) Ḍimām ibn Ismā'īl (97-185 H.). (116) 'Āṣim ibn Rajā' ibn Ḥaiwah al-Kindī (w. 150 H.). (117) 'Āṣim ibn Sulaimān al-Aḥwal (w. 142 H.). (118) 'Āṣim ibn 'Umar al-'Umarī (w. 170 H.). (119) 'Āṣim ibn Kulaib al-Kūfī (w. 137 H.). (120) 'Āṣim ibn Muḥammad ibn Zaid al-'Umarī (w. 160 H.). (121) 'Abbās ibn al-Faḍl al-Anṣārī (105-186 H.). (121) 'Abdula'lā ibn Abū al-Musāwir (w. 160 H.). (123) 'Abduljabbār ibn al-Ward al-Makhzūmī (w. 160 H.). (124) 'Abdurraḥmān ibn Sābit ibn Saubān ad-Dimasyqī (75-165 H.). (125) 'Abdurraḥmān ibn Ḥarmalah (75-145 H.). (126) 'Abdurraḥmān ibn Abū az-Zināḍ (100-174 H.). (127) 'Abdurraḥmān ibn 'Abdullāh ibn 'Utbah al-Mas'ūdī (90-160 H.). (128) 'Abdurraḥmān ibn 'Amr al-Auzā'ī (88-158 H.). (129)

‘Abdurraḥmān ibn Yazīd ibn Jābir al-Azdī (w. 153 H.). (130) ‘Abdurrazzāq ibn ‘Umar aṡ-Saqafī (w. 160 H.). (131) ‘Abdul‘azīz ibn al-Ḥusain (w. 160 H.). (132) ‘Abdul‘azīz ibn Ṣuhaib al-Bannānī (w. 130 H.). (133) ‘Abdul‘azīz ibn ‘Abdullāh ibn Abū Salamah (w. 164 H.). (134) ‘Abdulquddūs ibn Ḥabīb asy-Syāmī (w. 140 H.). (135) ‘Abdullāh ibn Idrīs (110-192 H.). (136) ‘Abdullāh ibn Ja‘far ibn Nujaiḥ (110-178 H.). (137) ‘Abdullāh ibn al-Ḥusain (w. 140 H.) (138) ‘Abdullāh ibn Ziyād ibn Sulaimān ibn Sam‘ān al-Makhzūmī (w. 150 H.). (139) ‘Abdullāh ibn Syubrumah (72-144 H.). (140) ‘Abdullāh ibn Syauẓab al-Khurāsānī (86-144 H.). (141) ‘Abdullah ibn ‘Abdullah ibn Uwais ibn Mālik (w. 169 H.). (142) ‘Abdullāh ibn ‘Uṡmān ibn Khuṡaim (w. 132 H.). (143) ‘Abdullāh ibn ibn ‘Umar al-‘Umarī (95-172 H.). (144) ‘Abdullah ibn al-‘Alā’ (75-165 H.). (145) ‘Abdullāh ibn al-Qāsim Abū ‘Ubaidah (w. 130 H.). (146) ‘Abdullāh ibn ibn Abū Labīd (w. 140 H.). (147) ‘Abdullāh ibn Lahī‘ah ibn ‘Uqbah al-Ḥaḍramī (96-174 H.). (148) ‘Abdullāh ibn Yazīd al-Makhzūmī (w. 148 H.). (149) ‘Abdulmālik ibn ‘Abdul‘azīz ibn Juraij (80-150 H.). (150) ‘Abdulmālik al-‘Arẓamī (w. 145 H.). (151) ‘Abdulwāriṡ ibn Sa‘īd al-‘Anbarī (102-180 H.). (152)’Ubaidullāh ibn Ayād as-Sadūsī (w. 169 H.). (153) ’Ubaidullāh ibn Abū az-Ziyād asy-Syāmī (w. 158 H.). (154) ’Ubaidullāh ibn ‘Umar ibn Ḥafṣ al-‘Umarī (w. 145 H.). (155) ’Ubaidullāh ibn ‘Amr Abū al-Walīd ar-Raqqī (101-180 H.). (156) ‘Ubaidah ibn Ḥumaid at-Taimī (107-190 H.). (157) ‘Uqbah ibn Ḥumaid aḍ-Ḍabbī (w. 150 H.). (158) ‘Uṡmān ibn Miqsam al-Burrī (w. 160 H.). (159) ‘Uṡmān ibn al-Aswad (w. 150 H.) (160) ‘Aṭṭāf ibn Khālid (90-150 H.). (161) ‘Uqail ibn Khālid al-Ailī (w. 141 H.). (162) ‘Ikrimah ibn ‘Ammār al-‘Ijlī (w. 159 H.). (163) ‘Alī ibn ‘Āṣim ibn Ṣuhaib al-Wāṣṭī (105-201H.). (164) ‘Alī ibn Mubārak al-Hunā’ī (w. 165 H.). (165) ‘Alī ibn Mushir al-Qurasyī (w. 189 H.). (166) ‘Ammār ibn Mu‘āwiyah ad-Duhnī (w. 133 H.). (167) ‘Umārah ibn Gaziyyah (w. 140 H.). (168) ‘Umar ibn Ibrāhīm al-‘Abdī (w. 155 H.). (169) ‘Umar ibn Zarr al-Hamdānī (w. 153 H.). (170) ‘Umar ibn Abū Salamah ibn ‘Abdurraḥmān (w. 132 H.).

(171) ‘Umar ibn Qais al-Makkī (w. 160 H.). (172) ‘Umar ibn Muḥammad ibn Zaid (w. 145 H.). (173) ‘Imrān ibn Ḥudair (w. 149 H.). (174) ‘Imrān ibn Abū Qudāmah (w. 140 H.). (175) ‘Amr ibn Sābit ibn Hurmuz (w. 172 H.). (176) ‘Amr ibn al-Ḥāriṡ al-Anṣārī (90-149 H.). (177) ‘Amr ibn ‘Ubaid ibn Bāb at-Tamīmī (80-142 H.). (178) ‘Amr ibn ‘Amr Abū az-Za‘rā (179) ‘Īsā ibn Abū ‘Īsā Abū Ja‘far at-Tamīmī (w. 160 H.). (180) Gailān ibn Jāmi‘ al-Muḥāribī (w. 132 H.). (181) al-Fuḍail ibn Maisarah (w. 145 H.). (182) Qurrah ibn Khālid as-Saddūsī (w. 155 H.). (183) Qais ibn ar-Rabī‘ al-Asadī (w. 167 H.). (184) Kaṡīr ibn Zaid al-Asadī (w. 158 H.). (185) Kaṡīr ibn ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn ‘Auf (w. 155 H.). (186) Kahmas ibn al-Ḥasan at-Tamīmī (w. 149 H.). (187) al-Laiṡ ibn Sa‘d al-Fahmī (94-175 H.). (188) Laiṡ ibn Abū Sulaim (w. 143 H.). (189) Mālik ibn Anas al-Aṣbaḥī al-Madanī (93-179 H.) (190) al-Mubārak ibn Faḍālah (w. 165 H.). (191) Mujālid ibn Sa‘īd ibn ‘Umair (w. 144 H.). (192) Muḥammad ibn Isḥāq ibn Yasār (80-151 H.). (193) Muḥammad ibn Jābir ibn Sayyār ibn Ṭalq al-Yamāmī (w. 168 H.). (194) Muḥammad ibn Juḥādah al-Kūfī (w. 131 H.). (195) Muḥammad ibn Rasyīd al-Makḥūlī (w. 160 H.). (196) Muḥammad ibn Sālim al-Hamdānī (w. 140 H.). (197) Muḥammad ibn as-Sā’ib al-Kalbī (w. 146 H.). (198) Muḥammad ibn Sūqah al-Ganawī (w. 135 H.). (199) Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān al-Bailamānī (w. 140 H.). (200) Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān ibn Abū Lailā (w. 148 H.). (201) Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān Ibn Abī aż-Zi’b (80-158 H.). (202) Muḥammad ibn ‘Abdullāh ibn ‘Ulāṡah (w. 163 H.). (203) Muḥammad ibn ‘Ubaidullah al-‘Azramī (77-155 H.). (204) Muḥammad ibn ‘Abdurraḥmān ‘Ajlān al-Madīnī (w. 148 H.). (205) Muḥammad ibn ‘Amr ibn Waqqāṣ al-Laiṡī (w. 144 H.). (206) Muḥammad ibn Muslim at-Ṭā’ifī (w. 177 H.). (207) Muḥammad ibn Maisarah al-Baṣrī (w. 150 H.). (208) Muḥammad ibn Maimūn Abū Ḥamzah as-Sukkarī (w. 166 H.). (209) Muḥammad ibn al-Walīd az-Zubaidī (76-146 H.). (210) Mis‘ar ibn Kidām (w. 155 H.). (211) Mu‘āwiyah ibn Salām al-Ḥabsyī (w. 170 H.). (212) Mu‘āwiyah ibn Ṣāliḥ al-Ḥimṣī (w. 172 H.). (213) Mu‘āwiyah ibn

Yaḥyā ad-Dimasyqī (w. 150 H.). (214) Mu'tamar ibn Sulaimān ibn Ṭurkhān (100-187 H.). (215) Ma'qil ibn 'Ubaidullāh al-Jazarī (w. 166 H.). (216) Ma'mar ibn Rāsyid (95-153). (217) al-Mugīrah ibn Miqsam aḍ-Ḍabbī (w. 136 H.). (218) Muqātil ibn Sulaimān (w. 150 H.). (219) Muqātil (w. 140 H.). (220) Maimūn ibn Mūsā al-Baṣrī (w. 150 H.). (221) Nāfi' ibn 'Umar ibn 'Abdullāh al-Makkī (w. 169 H.). (222) Nāfi' ibn Yazīd al-Kalā'ī (w. 168 H.). (223) Najīḥ ibn 'Abdurraḥmān as-Sindī Abū Ma'syar (w. 170 H.). (224) an-Nu'mān ibn Sābit Abū Ḥanīfah (80-150 H.). (225) Nu'aim ibn Maisarah an-Naḥwī (w. 170 H.). (226) an-Nahhās ibn Qahm al-Saisī (w. 130 H.). (227) Hārūn ibn Sa'ad al-'Ijlī (w. W. 150 H.). (228) Hisyām ibn Ḥassān al-Qurdūsī (w. 148 H.). (229) Hisyām ibn Sanbar ad-Dastawā'ī (74-152 H.). (230) Husyaim ibn Busyair al-Wāsiṭī (104-183 H.). (231) Hammām ibn Yaḥyā ibn Dīnār al-Baṣrī (w. 163 H.). (232) Wāsiṭ ibn al-Ḥāris ibn Ḥausyab (w. 150 H.). (233)Wāṣil ibn 'Abdurraḥmān Abū Ḥurrah (w. 152 H.). (234) Waḍḍāḥ ibn 'Abdullāh Abū 'Awānah (92-176 H.). (235) al-Walīd ibn Muḥammad al-Muwaqqarī (w. 182 H.). (236) Wuhaib ibn Khālid al-Bāhilī (107-165 H.). (237) Yaḥyā ibn Abū Kaśīr al-Yamāmī (70-129 H.). (238) Wuhaib ibn Khālid al-Bāhilī (107-165 H.). (239) Yaḥyā ibn Abū Kaśīr al-Yamāmī (70-129 H.). (240) Yaḥyā ibn Ayyūb al-Gāfiqī (w. 168 H.). (241) Yaḥyā ibn Ḥamzah ad-Dimasyqī (103-183 H.). (242) Yaḥyā ibn Sa'īd al-Anṣārī (w. 144 H.). (243) Yaḥyā ibn Sulaim aṭ-Ṭā'ifī (110-194 H.). (244) Yazīd ibn 'Aṭā' ibn Yazīd al-Yasykurī (w. 177 H.). (245) Yazīd ibn al-Hād (w. 139 H.). (246) Yūsuf ibn Ṣuhaib al-Kūfī (w. 150 H.). (247) Yūnus ibn Abū Ishāq as-Sabī'ī (w. 159 H.). (248) Yūnus ibn 'Ubaid al-'Abdī (w. 140 H.) (249) Yūnus ibn Yazīd al-Ailī (w. 159 H.) (al-A'ẓamī, 1978: 106-182; 1992: 221-325).

Jika para ulama terdahulu tidak menuliskan suatu bab atau pasal tertentu yang membahas nama-nama orang yang menulis hadis, maka tidak demikian halnya dengan al-A'ẓamī yang menghabiskan hampir sebagian dari bukunya, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi* dan *Studies in Early Ḥadīth*

Literature untuk membahas penulisan hadis serta nama orang-orang yang menulis atau memiliki catatan hadis sejak masa Nabi saw. sampai kira-kira pertengahan abad II H. Ini dapat dimaklumi mengingat al-A'ẓamī bersinggungan langsung dengan pemikiran para islamisis yang meragukan penulisan hadis. Sementara pembahasan ini belum menjadi masalah serius pada masa ulama terdahulu sehingga mereka tidak menganggap penting untuk membahasnya, karena yang terpenting bagi mereka adalah bahwa pengajaran hadis itu berjalan sesuai dengan cara-cara yang lazim. Oleh karena itu, catatan-catatan tentang penulisan hadis tidak terdapat dalam satu pembahasan khusus. Terkadang keterangan tentang penulisan itu hanya dituturkan secara sepintas saja, atau terkadang dituturkan ketika penulisnya ingin membandingkan antara orang yang mengajarkan hadis berdasarkan ingatannya dengan orang-orang yang mengajarkan hadis berdasarkan kitab.

Apabila dalam suatu kitab tulisan seorang ahli hadis terdapat suatu kelemahan, maka lazimnya para ulama menyebutkan nama kitab itu sekaligus menuturkan segi kelemahannya. Misalnya, Ibn Ḥibbān yang mengkritik Ṣadaqah ibn 'Abdullah as-Samīn yang meriwayatkan naskah hadis yang palsu dari Ibn al-Munkadir, dari Jābir. Demikian pula dengan 'Abdul'azīz ibn Abi Rawwād yang meriwayatkan hadis palsu dari Nāfi', dari Ibn 'Umar (al-A'ẓamī, 1992: 88).

Data-data yang dipaparkan al-A'ẓamī dalam buku-bukunya tersebut menunjukkan bahwa penulisan hadis sudah dimulai sejak Nabi Muhammad saw. masih hidup, dan aktifitas tersebut terus berlangsung sampai abad-abad sesudahnya. Akan tetapi, hal itu tidak berarti meniadakan adanya penyebaran hadis secara lisan, atau meniadakan adanya pembuktian hadis berdasarkan kekuatan hafalan. Al-A'ẓamī tampaknya ingin menekankan bahwa penulisan hadis pada saat itu tidak sedikit seperti asumsi sebagian orang, demikian pula kekuatan menghafal tidak merupakan andalan mutlak seperti pendapat kebanyakan orang.

2. Validitas *Isnād*

Al-A'ẓamī (1996: 154-155) menegaskan bahwa sistem *isnād* memiliki posisi yang sentral dalam Islam. Hadis-hadis sampai kepada kita dari Nabi saw. melalui rantai periwayatan atau *isnād.* Bahkan sistem *isnād* ini memainkan peran paling penting dalam menentukan kredibilitas sumber dalam periwayatan dan pengajaran hadis.

Isnād merupakan tradisi di kalangan sahabat—bahkan semasa Nabi saw. hidup—untuk menyampaikan hadis ketika mereka saling jumpa. Bahkan ada pula sahabat seperti 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (10 SH-74 H.) yang membuat aturan khusus untuk menghadiri majelis Nabi saw. secara bergantian dan saling memberitahu di antara mereka tentang apa yang mereka dengar dan lihat dari Nabi saw. Mereka juga menggunakan kalimat-kalimat seperti "Nabi saw. berbuat begini-begitu" atau "Nabi saw. menyabdakan ini-itu", dan jika salah seorang dari mereka memperoleh pengetahuan lewat tangan kedua, ketika mengabarkan peristiwa itu kepada orang ketiga, mengungkapkan sumber informasinya dan menceritakan lengkap peristiwa itu, seperti Ḍimām ibn Sa'labah yang mendatangi Nabi saw. dan berkata kepadanya, "Muḥammad, utusanmu datang kepada kami dan mengatakan ..." Menurut al-A'ẓamī (1977: 33; 1996: 155), metode-metode seperti ini yang digunakan pada masa-masa awal untuk menyebarkan sunnah Nabi saw., melahirkan *isnād,* dan inilah dasar permulaan sistem itu.

Isnād adalah sistem unik yang diaplikasikan oleh para sarjana muslim dalam mentransmisikan informasi yang datang dari Nabi saw. Meskipun awalnya dimulai untuk periwayatan hadis, tetapi tidak dapat dipungkiri adanya pengaruh *isnād* ini pada seluruh kumpulan literatur yang dibuat hingga abad IV H. Al-A'ẓamī menyebutkan bahwa dalam karya-karya penulis Arab yang terkenal seperti al-Jāḥiẓ (163-235 H.)[95], al-Mubarrad (210-286 H.)[96], dan

[95]Al-Jāḥiẓ memiliki nama asli Abū 'Uṡmān 'Amr ibn Bahr al-Kinānī al-Baṣrī, lahir di Baṣrah, Irak.Ia berasal dari keluarga miskin, untuk memper-

Ibn Qutaibah (213 H-276 H)[97] sering ditemukan penggunaan sistem *isnād* dalam mencatat meteri-materi dalam karya mereka, bahkan ketika menulis karya gurauan dan humor, namun aturan mengenai kritik yang ketat terhadap *isnād* dan standar yang diperlukan para *muḥaddiśīn* tidak dilakukan oleh para penulis tersebut (al-A'ẓamī, 1996: 154).

Al-A'ẓamī (1996: 155) menegaskan bahwa permulaan sistem *isnād* sejak masa Islam paling awal, yakni pada masa Nabi saw.,[98]

---

tahankan hidupnya al-Jāḥiẓ menjual ikan di dekat salah satu sungai di Baṣrah. Ia rajin menuntut ilmu. Seluruh tulisan dan karya-karya penting dikajinya, termasuk buku-buku terjemahan filsafat Yunani, khususnya yang berkaitan dengan pemikiran Aristoteles. Ketika berusia 35 tahun, ia hijrah ke Bagdad untuk belajar di Bait al-Ḥikmah, pusat studi dan keilmuan terbesar di dunia saat itu, sekaligus mengembangkan karirnya sebagai penulis . Salah satu karyayany ayang fenomenal adalah *Kitāb al-Ḥayawān,* yang merupakan ensiklopedi zoologi. Di dalamnya, al-Jāḥiẓ menguraikan lebih dari 350 jenis binatang, selain mengupas pula tentang teori evolusi, kuman, adaptasi dan psikologi binatang. Kitab ini dinilai para ilmuwan sebagai karya besar terpenting yang telah disumbangkan al-Jāḥiẓ bagi peradaban manusia (http://en.wikipedia.org/wiki/al-Jahiz-Kitab al-Hayawan-.28Book of Animals.29). 10 April 2012.

[96]Al-Mubarrad memiliki nama lengkap Abū al-'Abbās Muḥammad ibn Yazīd. Ia seorang ahli gramatika bahasa Arab dan berasal dari Bagdad. Karyanya yang paling terkenal yaitu *al-Kāmil* (http://en.wikipedia.org/wiki/al-Mubarrad). 10 April 2012.

[97]Ibn Qutaibah memiliki nama lengkap Abū Muḥammad 'Abdullah ibn Muslim ibn Qutaibah ad-Dainūrī. Ia lahir di Kufah, sekarang lebih dikenal dengan Irak. Ia pernah mempelajari hadis, filologi, dan pernah diangkat sebagai qāḍī dan guru di Bagdad. Karyayanya antara lain: *'Uyūn al-Akhbār, al-Imāmah wa as-Siyāsah, Dalā'il an-Nubuwwah, I'rāb al-Qur'an, an-Nabāt, al-Qirā'āt, ar-Radd 'ala al-Qā'il bi Khalq al-Qur'an, asy-Syi'r wa asy-Syu'arā'* dan *Garīb al-Qur'ān.* (http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn-Qutaybah). 10 April 2012.

[98]Ini dibuktikan bahwa para sahabat ketika menuturkan hal-hal yang mereka dengar dari Nabi saw., atau hal-hal yang mereka lihat Nabi saw. mengerjakannya, mereka selalu menisbatkan hal-hal tersebut kepada Nabi saw., bahkan Nabi saw. sendiri terkadang menyebutkan bahwa sumber sabdanya itu adalah Jibrīl as. Demikian pula dengan para sahabat yang menuturkan sumber-sumber berita yang diterimanya, baik Nabi saw. maupun sahabat yang lain. Apabila yang meriwayatkan hadis itu tidak melihat sendiri kejadiannya dan tidak mendengarnya langsung dari Nabi saw. sendiri, maka dengan sendirinya ia akan menyebutkan sumber hadis yang diterimanya tersebut (al-A'ẓamī, 1992: 292).

dan telah berkembang menjadi sistem yang mapan pada akhir abad I H. Sistem ini dimulai dari praktek para sahabat dalam meriwayatkan hadis Nabi saw. ketika mereka saling bertemu. Selama dekade keempat dan kelima, sistem *isnād* ini memainkan peran penting untuk menyeleksi hadis-hadis palsu dari hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ,* sebagai akibat dari terjadinya pergolakan politik saat itu yang membuka peluang besar untuk melakukan pemalsuan hadis. Para ulama menjadi berhati-hati dan mulai meneliti sumber-sumber informasi yang diberikan kepada mereka, sebagaimana tampak dalam ucapan Ibn Sīrīn (23-110 H.), "Mereka sebelumnya tidak terbiasa menanyakan *isnād,* tetapi ketika terjadi *fitnah,* mereka berkata, "Berikan kepadaku nama-nama para informan yang engkau miliki. Jika mereka termasuk *ahl as-sunnah* maka hadis mereka diterima, sedangkan jika mereka ahli *bid'ah* maka hadis mereka tertolak."[99]

Statemen Ibn Sīrīn ini menunjukkan bahwa *isnād* telah ada sebelum Ibn Sīrīn hidup dan telah ada sejak abad pertama Hijriyah, bahkan sebelum Islam datang sudah ada metode yang mirip dengan pemakaian sanad yaitu dalam menyusun buku, meskipun tidak jelas sejauh mana metode itu diperlukan.[100] Pemakaian *isnād* terus berlangsung pada masa Islam, hanya saja para periwayat tidak begitu sempurna dalam menerapkannya (al-A'ẓamī, 1977: 33).

---

[99]Riwayat ini selengkapnya berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنْ الْإِسْنَادِ فَلَمَّا وَقَعَتْ الْفِتْنَةُ قَالُوا سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ

(Muslim, 2001: 1: 34). Adapun pemaknaan tentang *ahl as-sunnah* dan *ahl al-bid'ah* telah dijelaskan pada bab I *footnote* no. 17 dan 18.

[100]Fakta yang ditunjukkan al-A'ẓamī berkenaan dengan pemakaian sanad ini adalah bahwa kitab Yahudi Mishna telah menggunakan rantai periwayatan untuk menyampaikannya tetapi dalam bentuk yang sangat sederhana (al-A'ẓamī, 1978: 212).

Validitas sistem *isnād* ini ditunjukkan dalam ribuan hadis dengan redaksi sama yang ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau tābi'īn, bahwa isi dan susunan kata tersebar begitu luas pada waktu yang sama padahal sistem komunikasi modern belum begitu siap. Al-A'ẓamī (1977: 34) juga memandang sebagai fenomena umum dari sistem *isnād* yaitu bahwa semakin bertambah masa, semakin meningkat jumlah periwayatnya. Terkadang suatu hadis yang diriwayatkan seorang sahabat memperoleh sepuluh murid pada generasi berikutnya, yakni tābi'īn. Dari sepuluh murid ini mempunyai murid lagi, dalam beberapa kasus, dua puluh atau tiga puluh murid dari berbagai wilayah.

Al-A'ẓamī (1996: 156-165) memberikan 3 (tiga) contoh hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang, dan memiliki isi dan susunan kata yang sama padahal sistem komunikasi modern belum tersedia, sehingga dapat menjadi bukti bahwa sistem *isnād* tersebut valid.

Pertama, hadis tentang tata cara ṣalat.[101] Berdasarkan pelacakan al-A'ẓamī (1996: 156), hadis ini telah dicatat sedikitnya 124

[101]Hadis ini berbunyi:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ وَمُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمَعْنَى عَنْ وُهَيْبٍ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَلَا تُكَبِّرُوا حَتَّى يُكَبِّرَ وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَلَا تَرْكَعُوا حَتَّى يَرْكَعَ وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ قَالَ مُسْلِمٌ وَلَكَ الْحَمْدُ وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ وَإِذَا صَلَّى قَائِمًا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِذَا صَلَّى قَاعِدًا فَصَلُّوا قُعُودًا أَجْمَعُونَ

Sulaimān ibn Ḥarb dan Muslim ibn Ibrāhīm al-Ma'nā menyampaikan kepada kami, dari Wuhaib dari Muṣ'ab ibn Muḥammad dari Abū Ṣāliḥ dari Abū Hurairah berkata, Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya dijadikan seorang imam itu untuk diikuti. Jika ia bertakbir, maka bacalah takbir, dan janganlah kalian bertakbir sampai ia membaca takbir. Jika ia *ruku',* maka *ruku*'lah. Dan ketika ia membaca سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ (Allah mendengar orang yang memuji-

kali, dengan banyak sekali ulama dari daerah yang berbeda-beda yang ikut ambil bagian di dalamnya. Hadis ini dilaporkan oleh sumber generasi ketiga, dan keseluruhannya menelusuri asal-usul pengetahuannya kepada para sahabat Nabi. Hadis itu juga ditemukan hampir dalam bentuk yang sama atau dengan makna yang sama dalam semua versi di sepuluh daerah yang berbeda pada masa itu (Madinah, Makkah, Mesir, Baṣrah, Ḥimṣ, Yaman, Kūfah, Syria, Wāsiṭ, dan Ṭā'if). Tiga dari 26 (dua puluh enam) sumber mendengarnya dari lebih dari satu sumber.

Selain itu, hadis ini juga diriwayatkan oleh sedikitnya 10 (sepuluh) sahabat. Bahkan, al-A'ẓamī berhasil memperoleh jalan periwayatan yang terperinci untuk tujuh dari sepuluh jalur ini,[102] yang menunjukkan bahwa mereka berasal dari tiga tempat yang berbeda: Madinah, Syria, dan Irak.

Jalur periwayatan yang hanya berasal dari satu sahabat—Abū Hurairah—menunjukkan dengan jelas tentang jumlah periwayat yang meningkat dari generasi ke generasi dan bagaimana hadis itu menjadi terkenal luas di tempat yang berbeda-beda. Abū Hurairah minimal memiliki 7 (tujuh) murid yang meriwayatkan hadis darinya. Empat di antaranya berasal dari Madinah, dua dari Mesir, dan satu dari Yaman. Murid-murid ini pada gilirannya meriwayatkan kepada sedikitnya 12 lainnya: 5 dari Madinah, 2 dari Makkah, dan masing-masing 1 dari Syria, Kufah, Ṭa'if, Mesir, dan Yaman. Bentuk periwayatan yang sama dari sahabat-sahabat lainnya menunjukkan hadis itu tersebar lebih luas ke Baṣrah, Ḥimṣ, dan Wāsiṭ, serta memperkuat hadis di Madinah, Kufah, Mesir, dan Syria (al-A'ẓamī, 1996: 156).

Nya), bacalah اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ (Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji). Imam Muslim meriwayatkan, "وَلَكَ الْحَمْدُ". Ketika ia sujud maka sujudlah, dan janganlah bersujud sampai ia melakukan sujud. Jika ia ṣalat sambil berdiri, maka ṣalatlah sambil berdiri. Jika ia ṣalat sambil duduk, maka ṣalat kalian semua sambil duduk." (Abū Dāwūd, 2000: 205).

[102]Skema jalur periwayatan hadis ini lihat pada lampiran 6.

Kedua, hadis tentang mencuci tangan sebelum tidur.[103] Hadis ini selain diriwayatkan oleh Abū Hurairah, juga diriwayatkan oleh ‘Umar, Jābir, ‘Ā‘isyah, dan ‘Alī. Dari jalur Abū Hurairah, hadis ini disebarkan oleh tiga belas muridnya: 8 orang dari Madinah, 1 orang dari Kufah, 2 orang dari Baṣrah, 1 orang dari Yaman, dan 1 orang dari Syria. Selanjutnya, ada 16 ulama yang meriwayatkan hadis ini dari murid-murid Abū Hurairah: 6 dari 16 orang Madinah, 4 dari Baṣrah, 2 dari Kufah, 1 dari Makkah, 1 dari Yaman, 1 dari Khurasan, 1 dari Syria (al-A‘ẓamī, 1977: 34). Az-Zuhrī dan al-A‘masy meriwayatkan hadis ini lebih dari satu sumber. Ibn Ḥanbal mengabsahkannya paling tidak 15 kali dari Abū Hurairah (al-A‘ẓamī, 1996: 157).[104]

Ketiga, hadis tentang pahala orang berpuasa.[105] Al-A‘ẓamī (1996: 157) mengungkapkan bahwa hadis yang panjang ini telah

---

[103]Teks hadisnya berbunyi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُخْتَارِ قَالَ حَدَّثَنَا سُهَيْلُ بْنُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فَإِنَّهُ لاَ يَدْرِيْ أَيْنَ بَاتَتْ يَدَهُ

‘Abdul’azīz ibn al-Mukhtār menyampaikan kepada kami, Suhail ibn Abī Ṣāliḥ menyampaikan kepada kami, dari ayahnya, dari Abū Hurairah bahwasanya Nabi saw. bersabda, “Jika salah seorang dari kalian bangun tidur, maka cucilah tangannya tiga kali karena ia tidak tahu dimana tangannya selama tidur.” (al-A‘ẓamī, 1992: 16).

[104]Skema sanad untuk hadis ini lihat pada lampiran 7.

[105]Hadis ini berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ وَوَكِيعٌ عَنْ الْأَعْمَشِ و حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ الْأَعْمَشِ و حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَشَجُّ وَاللَّفْظُ لَهُ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعمِائَة ضِعْفٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ عِنْدَ فِطْرِهِ وَفَرْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ وَلَخُلُوفُ فِيهِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

diriwayatkan oleh banyak ulama. Ibn Ḥanbal telah mengabsahkannya sedikitnya 24 kali. Hadis itu dimasukkan dalam koleksi al-A'masy (w. 148 H.), Ibn Juraij (w. 150 H.), dan Ibrāhīm ibn Ṭahmān (w. 168 H.), para periwayat dari murid-murid Abū Hurairah.

Al-A'ẓamī memfokuskan pembahasannya hanya pada periwayat generasi ketiga dari Abū Hurairah, yang mayoritas hidup pada paruh pertama abad II H., maka didapati adanya 22 periwayat generasi ketiga: 9 orang dari Madinah, 5 periwayat dari Baṣrah, 4 periwayat dari Kufah, dan masing-masing satu dari Makkah, Wāsiṭ, Ḥijaz, dan Khurāsān. Menurut al-A'ẓamī, ada dua hal yang menarik disini. Pertama, mereka dengan berbagai cara melacak sumber-sumber mereka sampai pada 11 murid Abū Hurairah, yang berdomisili di Madinah, Baṣrah, dan Kufah. Kedua, tidak semua periwayat yang berasal dari Madinah, Baṣrah, atau Kufah adalah murid dari satu orang. Tiga orang yang berasal dari Baṣrah mengambil sumber pengetahuan mereka dari satu periwayat Baṣrah, tetapi dua yang lainnya mengutip dua periwayat Madinah sebagai sumber mereka.[106]

Skema sanad dari ketiga hadis ini (lihat lampiran 6, 7 & 8) menunjukkan betapa mudahnya pengetahuan hadis tersebut menyebar ke seluruh dunia Islam dan betapa cepatnya jumlah

---

Abū Bakr ibn Abī Syaibah menyampaikan kepada kami, Abū Mu'āwiyah dan Wakī' menyampaikan kepada kami, dan Zuhair ibn Ḥarb menyampaikan kepada kami, Jarīr menyampaikan kepada kami, dari al-A'masy, dan Abū Sa'īd al-Asyajj menyampaikan kepada kami, dan lafaẓ miliknya, Wakī' menyampaikan kepada kami, al-A'masy menyampaikan kepada kami, dari Abū Ṣāliḥ, dari Abū Hurairah berkata, Rasulullah saw. bersabda, "Setiap perbuatan anak Adam akan dilipat gandakan. Setiap kebaikan dilipat gandakan sepuluh hingga tujuh ratus kali lipat." Allah *Azza wa Jalla* berfirman, "Kecuali puasa, karena puasa adalah untukku dan Aku (sendiri) yang akan membalasnya. Dia meninggalkan nafsu dan makanannya demi Aku. Orang yang berpuasa memiliki dua kebahagiaan: Kebahagiaan ketika sedang berbuka puasa dan kebahagiaan ketika bertemu Tuhannya. Dan, aroma mulutnya (orang yang berpuasa) itu lebih wangi dari pada bau *misk* (Muslim: 2001: 2: 807).

[106]Skema sanad lengkap untuk hadis ini lihat pada lampiran 8.

periwayat yang meningkat dalam setiap generasi. Semakin ke bawah suatu rantai periwayatan, jumlah periwayat semakin meningkat dan daerahnya semakin meluas dan terpencar-pencar (al-A'ẓamī, 2005: 187). Ini menunjukkan eksistensi sistem *isnād* di masa awal dan memperlihatkan betapa mustahil memalsukan *isnād* dalam skala besar ini. Selain itu, yang perlu dicermati adalah bahwa tidak semua orang Madinah, Basrah atau Kufah berguru pada satu orang. Tiga dari lima orang Basrah berguru pada satu orang Basrah, tapi dua lainnya pada dua orang Madinah.

Pertumbuhan *isnād* dan penyebaran hadis dengan cara ini memudahkan pengecekan kesalahan ulama atau setiap pemalsuan yang disengaja. Al-A'ẓamī (1977: 40) menambahkan bahwa contoh-contoh di atas memperlihatkan betapa rapinya *isnād* kebanyakan hadis disimpan, bagaimana sistem itu digunakan dalam menguji pernyataan ulama, dan bagaimana ia telah dan dapat digunakan untuk menghilangkan kesalahan. Pemalsuan hadis mustahil dilakukan dalam skala besar pada masa ketika fasilitas komunikasi masih kurang dan serba terbatas. Selain itu, para ulama juga telah berusaha untuk membedakan hadis *ṣaḥīḥ* dan tidak *ṣaḥīḥ* serta metode-metode akurat yang mereka pakai untuk menguji rantai periwayatan, dengan membuang hadis yang disampaikan oleh sumber yang tidak dapat dipercaya. Adanya kegiatan ini, yang dilakukan selama berabad-abad, secara logis membenarkan sikap umat Islam yang memandang seluruh sistem *isnād* dan metode ulama hadis sebagai metode yang akurat dan valid.

Jika diamati, argumen yang disampaikan al-A'ẓamī terkait penggunaan *isnād* tampak sejalan dengan argumen Horovitz dan J. Robson. Artikel yang ditulis keduanya membantah pendapat Caetani[107] dan Sprenger.[108] Menurut Horovitz (2004: 155), orang-

[107]Menurut Caetani sebagaimana dikutip Robson (2004: 166), 'Urwah (w. 94 H.) adalah orang pertama yang menghimpun hadis Nabi saw., tetapi ia tidak menggunakan *isnād,* dan tidak pula menyebutkan sumber-sumbernya selain al-Qur'an, sebagaimana yang terlihat dalam kitab *Tārīkh aṭ-Ṭabarī* yang banyak mengambil sumber dari 'Urwah. Selanjutnya Caetani berpendapat bahwa pada

orang yang mengatakan bahwa ‘Urwah tidak memakai *isnād* itu sebenarnya mereka belum mempelajari kitab-kitab ‘Urwah berikut sanad-sanadnya secara lengkap. Horovitz menunjuk adanya perbedaan dalam sistem penulisan antara tulisan yang menjadi jawaban suatu pertanyaan, dengan tulisan yang memang sejak semula disuguhkan kepada orang-orang yang terpelajar. Pada akhirnya, Horovitz berkesimpulan bahwa pemakaian sanad dalam meriwayatkan hadis sudah dimulai sejak sepertiga yang ketiga dari abad I H.

---

masa ‘Abdulmalik (sekitar 70-80 H.), yakni 60 tahun lebih sesudah Nabi saw. wafat, penggunaan sanad dalam meriwayatkan hadis-hadis Nabi saw. juga belum dikenal. Dari sini, Caetani berkesimpulan bahwa pemakaian sanad baru dimulai pada masa antara ‘Urwah dan Ibn Isḥāq (w. 151 H.). Oleh karena itu, sebagian besar dari sanad-sanad yang terdapat dalam kitab-kitab hadis adalah buatan ahli-ahli hadis abad II H., bahkan abad III H. Namun, al-A‘ẓamī (1992: 292) membantah Caetani dengan menegaskan bahwa cuplikan-cuplikan yang bersumber dari ‘Urwah, sebenarnya tidak hanya terdapat dalam kitab *Tārīkh aṭ-Ṭabarī* saja, melainkan juga terdapat dalam kitab-kitab hadis yang lain, yang justru lebih tua dari kitab aṭ-Ṭabarī, seperti *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal,* yang di dalamnya ‘Urwah menyebutkan sumber hadis yang ia riwayatkan yaitu ‘Āisyah.

[108]Sprenger berpendapat sama dengan Caetani, bahwa tulisan-tulisan ‘Urwah yang dikirimkan kepada ‘Abdulmalik tidak memakai sanad. Oleh karena itu, pendapat yang mengatakan bahwa ‘Urwah pernah menggunakan sanad adalah relatif pendapat orang-orang belakangan. Menurut al-A‘ẓamī (1992: 293) kesulitan yang dihadapi dalam meneliti sumber-sumber kitab ‘Urwah adalah tidak adanya kitab ‘Urwah itu sendiri sekarang. Sebab yang ada sekarang hanyalah berupa cuplikan-cuplikan atau nukilan dari kitab ‘Urwah yang terdapat dalam kitab-kitab lain, dan dipastikan bahwa nukilan-nukilan itu selalu tergantung kepada siapa yang menukil. Namun yang jelas setiap peneliti atau penulis selalu menukil dari sumber-sumber yang lebih dahulu. Oleh karena ‘Urwah hidup lebih dahulu, dan sumber-sumber kitabnya pada umumnya adalah para sahabat yang mengetahui atau berkepentingan dengan peristiwa-peristiwa yang diriwayatkan oleh ‘Urwah, maka umumnya sanad di situ hanya terdiri dari satu orang saja. Karena itu, penukil-penukil sesudah ‘Urwah—karena satu dan lain hal—sangat mudah untuk tidak menuliskan sanad yang terdiri dari satu orang itu. Di pihak lain, kitab ‘Urwah itu juga diriwayatkan oleh orang banyak di antaranya az-Zuhrī, dan dalam riwayat az-Zuhrī didapati bahwa ‘Urwah menuturkan sanadnya, terkadang terdiri dari satu orang, dan terkadang dua orang. Ini jelas bertentangan dengan pendapat Caetani dan Sprenger yang mengatakan bahwa ‘Urwah tidak menggunakan sanad.

Demikian pula dengan Robson (2004: 168), yang menyebutkan bahwa pada pertengahan abad I H. telah ada suatu metode semacam *isnād,* sebab pada masa itu sejumlah sahabat sudah wafat, sedang orang-orang yang tidak pernah bertemu dengan Nabi saw., mulai meriwayatkan hadis-hadisnya. Dengan sendirinya mereka akan ditanya oleh orang-orang yang mendengarnya, dari siapa mereka mendapatkan hadis-hadis itu, hanya saja metode sanad secara detail tentulah berkembang sedikit demi sedikit setelah itu.

Selanjutnya, Robson (2004: 169) menyimpulkan sebagai berikut:

> *We know that Ibn Isḥāq, in the first half of the second century, could give much of his information without an isnād, and much of the remainder without a perfect one. His predecessors would almost certainly be even less particular than he in documenting their information. But we are not justified in assuming that the isnād is a development of Zuhri's period and was unknown to 'Urwah. While the developed system and a slow growth, some element of isnād would be present from as early a period as people could demand it*

Kita mengetahui bahwa Ibn Isḥāq pada separuh pertama dari abad II H. banyak menyebarkan ilmunya dengan tanpa sanad, sedang pengetahuan-pengetahuan yang masih tersisa padanya kebanyakan juga tanpa sanad yang lengkap. Orang-orang yang hidup sebelum Ibn Isḥāq tentu kurang memperhatikan masalah sanad dibanding Ibn Isḥāq sendiri. Namun demikian, kita tidak boleh mengatakan bahwa *isnād* baru dikenal pada masa az-Zuhrī dan belum dikenal pada masa 'Urwah. Metode pemakaian sanad itu memang berkembang lamban dan sangat lama, sehingga pendapat yang mengatakan bahwa sejumlah sanad sudah dikenal sejak dulu—sebagaimana anggapan sebagian orang—mungkin dapat diterima.

Semangat untuk mempelajari hadis ini melahirkan aktifitas *riḥlah* (perjalanan untuk mempelajari hadis), yang diperhitungkan sebagai salah satu persyaratan penting dalam kesarjanaan hadis. Siapapun yang mempelajari hadis hanya sebatas di daerahnya saja dan tidak melakukan *riḥlah* maka belumlah dianggap mapan kualitas keilmuannya. Aktifitas *riḥlah* ini meningkatkan jumlah periwayat dan berhasil menyebarkan hadis ke seluruh wilayah di dunia Islam. Para ulama lazimnya melakukan *riḥlah* untuk belajar dan mendengar hadis langsung dari para sahabat dan tābi'īn lalu kembali ke daerahnya untuk menyebarkan ilmunya.

3. Metode Kritik Hadis

Kritik hadis merupakan aktifitas yang mentradisi di kalangan *muḥaddiṡīn* untuk menyeleksi kualitas hadis dan menentukan kredibilitas para periwayatnya. Selain itu, kritik hadis ditempuh untuk mendeteksi kemungkinan adanya kesalahan yang bersifat manusiawi dalam menghafal dan mencatat hadis. Definisi kritik hadis *(naqd al-ḥadīṡ)* ini menurut al-A'ẓamī (1982: 5) adalah penetapan keterpercayaan atau kecacatan pada diri periwayat untuk dapat memisahkan antara hadis yang *ṣaḥīḥ* dan hadis yang *ḍa'īf.*

Apabila kritik adalah usaha untuk membedakan yang benar *(ṣaḥīḥ)* dari yang salah atau lemah *(ḍa'īf),* maka dapat dinyatakan bahwa kritik hadis dimulai pada masa hidup Nabi saw. Akan tetapi, aktifitas kritik pada tahap ini tidak lebih dari menemui Nabi saw. dan mengecek kebenaran dari apa yang kabarnya dikatakan beliau. Sejatinya, pada tahap ini kritik merupakan proses konfirmasi supaya hati kaum muslim menjadi lega, sebagaimana yang dilukiskan QS. al-Baqarah: 260 mengenai kasus Ibrāhīm as (al-A'ẓamī, 1982: 7).[109] Demikian pula dengan konfirmasi yang dilakukan

[109]Ayatnya yaitu:

Dimām ibn Sa'labah mengenai kedatangan utusan Nabi saw. dan membawa pesan beliau, lalu Nabi saw. menjawab, "Ia bicara benar." (al-A'ẓamī, 1977: 48; 1982: 7).

Aktifitas konfirmasi dan klarifikasi hadis seperti ini juga dilakukan oleh para sahabat seperti Abū Bakar,[110] 'Umar ibn al-Khaṭṭāb,[111] 'Ā'isyah[112], dan lainnya. Data-data ini cukup menjadi

---

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٍ

[110]Salah satu tokoh yang kritis memberlakukan uji kebenaran informasi hadis adalah Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. Ia menolak pemberitaan al-Mugīrah ibn Syu'bah bahwa Nabi saw. memberikan bagian seperenam kepada nenek pewaris. Abū Bakr menerima berita tersebut setelah dibuktikan dengan kesaksian Muḥammad ibn Maslamah al-Anṣārī (al-A'ẓamī, 1977: 53; 1982: 50).

[111]Misalnya, ketika 'Umar melakukan klarifikasi dan mengusahakan testimoni dari Nabi saw. dalam rangka memperoleh kesaksian dan pembuktian atas sesuatu yang tersinyalir diperbuat oleh Nabi saw., yakni ketika 'Umar mendengar berita bahwa Nabi saw. telah menjatuhkan talak ke semua istri beliau. Mendengar pemberitaan ini, 'Umar segera menjumpai Nabi saw. selepas jamaah ṣalat ṣubuh untuk mengklarifikasi berita yang diperolehnya itu. Testimoni yang langsung diperoleh dari pengakuan Nabi saw., ternyata beliau hanya menjatuhkan *īlā'* (tekad untuk tidak menggauli istri-istri beliau dengan ikrar di bawah sumpah) untuk batas waktu satu bulan qamariyah (al-A'ẓamī, 1982: 8). Selain itu, 'Umar juga sempat bersitegang dengan Abū Mūsā al-Asy'arī yang pulang setelah tiga kali mengetuk pintu rumah 'Umar, namun tidak ada jawaban dari 'Umar. Pengambilan sikap Abū Mūsā untuk pulang dikarenakan ia berpegang pada sabda Nabi saw. yang mengajarkan etika bertamu seperti ini. Sikap kritis 'Umar tampak ketika ia meminta Abū Mūsā untuk mendatangkan saksi, ternyata kemudian Abū Sa'īd al-Khudrī mengaku telah memperoleh informasi serupa dari Nabi saw. 'Umar pun berkata, "Saya sejatinya tidak mencurigai kamu, akan tetapi saya khawatir orang (dengan seenaknya) mengatasnamakan Nabi saw." (al-A'ẓamī, 1977: 54). Akan tetapi, tidak berarti bahwa 'Umar—demikian pula Abū Bakr—selalu meminta saksi setiap kali menerima hadis, karena dalam beberapa riwayat lainnya keduanya juga menerima pemberitaan tunggal *(al-khabar al-wāḥid)* seperti dalam kasus pengambilan pajak dari orang-orang Majusi yang diterima 'Umar hanya melalui 1 (satu) sumber yaitu 'Abdurraḥmān ibn 'Auf (al-A'ẓamī, 1982: 51).

[112]Ketika 'Umar ibn al-Khaṭṭāb wafat terbunuh oleh Abū Lu'lu'ah. Ibn 'Abbās menyampaikan kepada 'Āisyah bahwa menjelang menghembuskan nafas

bukti sejarah bahwa pada masa Nabi saw. masih hidup telah berlangsung tradisi kritik hadis yang paling intens dan kadar validitasnya terjamin obyektif. Lebih penting lagi, tradisi ini secara jelas memperoleh dukungan dari Nabi saw.

Proses transfer informasi hadis di kalangan sesama sahabat Nabi saw. cukup berbekal kewaspadaan terhadap kadar akurasi pemberitaan. Kondisi daya ingat, ketepatan persepsi dalam menguasai fakta kehadisan di masa hidup Nabi dan faktor gangguan indera mata itu saja yang perlu dicermati dampaknya. Sesama sahabat tidak terpantau kecenderungan mencurigai kedustaan, baik dalam memberitakan sendiri setiap informasi hadis atau yang berasal dari sahabat lain (al-A'ẓamī, 1982: 7).

Kadar integritas keagamaan *(al-'adālah)* segenap sahabat Nabi saw., termasuk mereka yang terlibat langsung dalam *fitnah* telah memperoleh legitimasi *ijma'*. Sehingga, uji kredibilitas periwayat dari generasi sahabat dalam mekanisme kritik hadis selama periode kehidupan mereka (sampai usai kepemimpinan *al-khulafā' ar-rāsyidīn)* tidak menyentuh aspek *'adālah,* melainkan cukup meng-

terakhir 'Umar berpesan agar tidak ada seorang pun dari keluarganya yang menangisinya. Alasannya, karena 'Umar pernah mendengar Nabi saw. bersabda, "Mayat itu akan disiksa karena ia ditangisi keluarganya." Menanggapi berita tersebut, 'Ā'isyah berkomentar, "Semoga Allah melimpahkan rahmat kepada 'Umar. Sesungguhnya Nabi saw. tidak pernah bersabda bahwa mayat seorang mukmin itu akan disiksa karena ia ditangisi keluarganya. Beliau hanya bersabda, "Sesungguhnya Allah akan menambah siksa mayat orang kafir yang ditangisi keluarganya." Selanjutnya, 'Āisyah menambahkan, "Cukuplah bagi kalian sebuah ayat yang mengatakan bahwa seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain (QS. An-Najm: 38, al-An'am: 164, al-Isra': 15, Fathir: 18, az-Zumar: 7) (al-A'ẓamī, 1982: 78). Al-'Asqalānī menjelaskan bahwa hadis tentang mayit yang disiksa karena tangisan keluarganya ini tidak bermakna umum, tetapi khusus apabila menangis berlebihan dengan suara keras disertai dengan menampar pipi dan menyobek-nyobek bajunya (*nauḥ)* karena ditinggal mati keluarganya itu sudah menjadi tradisi, maka yang menciptakan tradisi dan melestarikannya ikut menanggung dosa (QS. al-'Ankabūt: 13 & an-Naḥl: 25). Ibn al-Mubārak berkata, "Jika seseorang ketika masih hidup telah melarang kerabatnya untuk menangisinya jika meninggal dunia, lalu kerabatnya itu menangisinya ketika orang tersebut meninggal maka tidak apa-apa." (Dikutip dari al-'Asqalānī, 1980: 3: 182).

arah pada akurasi ke*ḍabiṭ*an semata. Gejala mengefektifkan uji ketersambungan sanad riwayat juga belum terlihat. Kondisi itu disebabkan jarak transmisi hadis umumnya hanya seorang dan paling banyak 2 (dua) orang dari sesama sahabat yang dikenal *'adālah* dan kejujurannya. Skala kesalahan dalam proses pemberitaan hadis pada periode sahabat cepat terlokalisir dan tereliminir, karena adanya tradisi saling menegur (koreksi) dan mengingatkan. Suasana tersebut memang manifestasi dari moralitas Islam. Kritik terhadap pemberitaan esensi matan antar sahabat mengambil bentuk polemik terbuka. Begitu terdengar pemberitaan hadis yang mencerminkan bias informasi, segera sahabat yang lebih tahu duduk persoalannya menanggapi langsung dan meluruskannya (al-A'ẓamī, 1982: 10).

Aktifitas kritik hadis sebagaimana terurai di atas lebih diarahkan sebagai peletakan disiplin bagaimana prosedur penerimaan setiap informasi yang diasosiasikan kepada Nabi saw. harus diberlakukan, dan umat Islam tidak boleh gegabah menerima dan mempercayai pemberitaan seperti itu. Akan tetapi norma kritik itu tidak mutlak harus diberlakukan, sebab dalam batas tidak ada keraguan terhadap substansi matan, terjadi sikap penerimaan periwayatan sahabat tunggal tanpa menuntut dukungan kesaksian. Misalnya, (a) 'Ali ibn Abī Ṭālib segera mempercayai penjelasan hadis Nabi saw. tentang ṣalat Taubah yang disampaikan oleh Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq. (b) 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menerima saran 'Abd ar-Raḥman ibn 'Auf (w. 32 H.) perihal petunjuk Nabi saw. dalam rangka mengantisipasi wabah penyakit yang melanda daerah pemusatan angkatan perang Islam. (c) 'Uṡmān ibn 'Affān menerima pemberitaan Furai'ah bint Mālik tentang mantan istri beriddah setelah kematian suami di rumah duka (al-A'ẓamī, 1982: 51).

Kesalahan tidak disengaja, salah mempersepsi fakta, dan kekeliruan bentuk lain karena gangguan indera pengamatan adalah hal yang manusiawi dan mereka bukan pribadi *ma'ṣūm* (al-A'ẓamī, 1982: 5). Terlebih dengan semakin tersebarnya hadis di berbagai wilayah dunia Islam, kemungkinan salah pun timbul, sehingga

pentingnya kritik pun menjadi nyata (al-A'ẓamī, 1977: 49). Pada generasi *tābi'īn,* muncul para kritikus hadis seperti Ibn al-Musayyib (w. 93 H.), al-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abū Bakr (w. 106 H.), Sālim ibn 'Abdullah ibn 'Umar (w. 106 H.), 'Alī ibn al-Ḥusain ibn 'Alī (w. 93 H.), Abū Salamah ibn 'Abdurraḥmān (w. 94 H.), 'Abdullāh ibn 'Abdullāh ibn 'Utbah, Khārijah ibn Zaid ibn Sābit (w. 100 H.), 'Urwah ibn az-Zubair (w. 94 H.), Abū Bakr ibn 'Abdurraḥmān ibn al-Ḥāriṡ (w. 94 H.), dan Sulaiman ibn Yasār (w. 100 H.). Pasca generasi mereka, di Madinah muncul tiga ulama: az-Zuhrī (50-125 H.), Yaḥyā ibn Sa'īd (w. 144 H.), dan Hisyām ibn 'Urwah (w. 145/146 H.), yang belajar ilmu hadis dari ulama-ulama di atas, dan yang paling masyhur di antara ketiganya adalah az-Zuhrī. Sedangkan para kritikus hadis abad I H. di Irak antara lain: Sa'īd ibn Jubair (46-95 H.), asy-Sya'bī (w. 100 H.), Ṭāwūs (w. 106 H.), al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110 H.), dan Ibn Sīrīn (23-110 H.) (al-A'ẓamī, 1982: 11-12).

Al-A'ẓamī menyadari ada beragam pendapat terkait dengan mampu tidaknya para *muḥaddiṡīn* menghukumi para periwayat dan riwayat hadis yang disampaikannya. Kelompok pertama seperti para *fuqahā'* abad III H. berpendapat bahwa tidak mungkin bahkan mustahil memberikan penilaian terhadap benar atau salahnya para periwayat dan hadis yang disampaikannya, karena hal itu termasuk pengetahuan gaib. Abū Ḥātim ar-Rāzī (195-277 H.) berkata, "Seorang laki-laki dari golongan *aṣḥāb ar-ra'y* datang menemuiku seraya membawa buku catatan yang ditunjukkan kepadaku. Lalu saya memberikan penilaian terhadap buku yang berisi catatan-catatan hadis tersebut, "Ini hadis salah, karena periwayatnya sering memasukkan matan suatu hadis pada sanad hadis lainnya. Adapun ini hadis *bāṭil,* sedangkan ini hadis *munkar,* dan ini hadis dusta, sedangkan lainnya merupakan hadis *ṣaḥīḥ.* Laki-laki itu pun kemudian bertanya kepadaku, "Dari manakah Anda mengetahui bahwa hadis ini salah, hadis ini *bāṭil,* dan hadis ini dusta. Apakah para periwayat hadis itu telah memberitahukan kepadamu bahwa hadis yang saya tulis ini salah, dan saya berbohong tentang hadis

tersebut tadi?" Abū Ḥātim berkata kepadanya, "Tidak demikian halnya, namun saya dapat mengetahui bahwa hadis ini salah, hadis ini *bāṭil,* dan hadis ini bohong." Laki-laki itu kembali bertanya, "Apakah Anda mengetahuinya berdasarkan pengetahuan gaib?" Abū Ḥātim menjawab, "Ini bukanlah berdasarkan pengetahuan gaib." (al-A'ẓamī, 1982: 18).

Kelompok kedua berpendapat bahwa para *muḥaddiṡīn* mampu menghukumi para periwayat dan hadis yang diriwayatkannya. Mereka telah melaksanakan tugas ini dengan penuh kehati-hatian, namun tidak berlandaskan pada pengetahuan ilmiah, melainkan berdasarkan intuisi (ilham) yang masuk ke hati mereka. Pendapat ini terpengaruh dengan pendapat 'Abdurraḥmān ibn Mahdī (w. 198 H.) sebagaimana diriwayatkan 'Abdullāh ibn Numair (150-199 H.). Ibn Mahdī berkata, "Pengetahuan tentang hadis merupakan ilham." Ibn Numair berkata, "Anda benar, seandainya kita bertanya kepada mereka (kritikus hadis), "Dari mana Anda mengetahui hal ini? Maka tidak akan engkau peroleh jawaban darinya."

Berdasarkan hal tersebut, maka banyak orang yang menganggap bahwa penilaian para *muḥaddiṡīn* terhadap para periwayat dan hadis yang diriwayatkannya tidak bersumber dari penelitian terlebih dahulu, dan tidak ada metode ilmiah dalam melakukan kritik terhadap para periwayat. Pengetahuan ini hanya dapat diperoleh melalui ilham yang diberikan Allah ke dalam hati mereka (al-A'ẓamī, 1982: 19).

Kelompok ketiga berpendapat bahwa para *muḥaddiṡīn* mampu memberikan penilaian terhadap suatu hadis dan para periwayatnya. Akan tetapi, mereka tidak berpijak pada metode ilmiah, dan tidak pula berdasarkan ilham dalam memberikan penilaian tersebut, sehingga penilaian, pendapat, sudut pandang dan gaya bahasa mereka sangat beragam. Menanggapi ketiga pendapat ini, al-A'ẓamī (1982: 19-20) berpandangan bahwa metode kritik yang ditempuh para *muḥaddiṡīn* merupakan metode ilmiah. Ini dikarenakan para *muḥaddiṡīn* mencermati 2 (dua) aspek ketika melakukan kritik hadis: Pertama, penelitian terhadap para peri-

wayatnya. Kedua, penelitian terhadap kandungan hadis yang diriwayatkannya.

Melalui karyanya yang lain, al-A'ẓamī (1977: 51) menjelaskan lebih lanjut bahwa kegiatan kritik ini dilakukan melalui pengujian yang teliti terhadap hadis-hadis sebelum diterima sebagai hadis-hadis yang valid, melalui tiga tahap pengujian, yaitu: (a) karakter para periwayat, (b) perbandingan tekstual, dan (c) kritik nalar.

Adapun penjelasan ketiga tahap pengujian menurut al-A'ẓamī adalah sebagai berikut:

a. Karakter Para Periwayat

Pengujian yang pertama adalah pengujian terhadap para periwayat, yang terangkum dalam aktifitas kritik sanad. Pentingnya penyelidikan terhadap karakter periwayat dalam jalur *isnād* ini—menurut al-A'ẓamī (1977: 40)—di antaranya dikarenakan fakta telah terjadinya *fitnah* yang mendorong munculnya pemalsuan hadis.

Berbagai pemalsuan hadis yang telah dilakukan oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab[113] telah menambah dorongan kepada ulama hadis untuk lebih berhati-hati dalam melakukan periwayatan hadis. Kehati-hatian ulama hadis itu dapat dilihat, misalnya, ketika mereka menciptakan berbagai kaedah dan ilmu hadis, baik berkenaan dengan matan maupun sanad hadis. Dengan berbagai kaedah dan ilmu itu, suatu riwayat dapat diteliti dan diketahui apakah riwayat itu memang hadis Nabi saw. ataukah bukan hadis Nabi saw..

Adapun kaedah kesahihan sanad hadis yang dipegangi oleh al-A'ẓamī tidaklah berbeda dengan kaedah kesahihan sanad yang

[113]Dalam sejarah, kegiatan pemalsuan hadis tidak hanya dilakukan oleh orang-orang yang memusuhi Islam saja, tetapi dilakukan oleh kalangan pemeluk Islam sendiri. Awalnya, faktor yang mendorong seseorang melakukan pemalsuan hadis adalah kepentingan politik. Pada masa itu, telah terjadi pertentangan politik antara 'Alī ibn Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān. Para pendukung masing-masing tokoh telah melakukan berbagai upaya untuk memenangkan perjuangan mereka. Salah satunya dengan membuat hadis-hadis palsu.

telah ditentukan para *muḥaddiṡīn* yakni (1) *ittiṣāl as-sanad*, (2) periwayat *'ādil* dan *ḍābiṭ,* (3) terhindar dari *syużūż* dan (4) tidak ada *'illat.* Al-A'ẓamī menegaskan bahwa karakter seorang periwayat hadis harus memenuhi syarat *'ādil* dan *ḍābiṭ* tersebut, karena suatu hadis tidak dapat dinyatakan *ṣaḥīḥ* hanya dari aspek matannya dengan mengesampingkan sisi sanadnya (al-A'ẓamī, 1982: 20).

'Ādil dimaknai al-A'ẓamī (1982: 23; 2005: 191) sebagaimana para *muḥaddiṡīn* umumnya yaitu orang yang memiliki akhlak dan perilaku keberagamaan yang baik. Atau dengan kata lain, *'ādil* yaitu orang muslim, *bālig,*[114] berakal, terhindar dari sifat *fāsiq,* dan menjaga *murū'ah.*[115] Selain itu, al-A'ẓami juga mengutip pendapat Ibn al-Mubārak (118-181 H.) yang mendefinisikan akhlak pribadi seseorang dengan menyatakan bahwa seorang periwayat yang dapat diterima yaitu: Selalu ṣalat berjama'ah, menjauhi *nabīż*[116], tidak pernah berdusta walaupun sekali sejak usia dewasa, dan bebas dari cacat mental. Al-A'ẓamī (1982: 25-29) menekankan bahwa *'adālah* seseorang dapat dicirikan dari sisi luar *(ẓāhir)* melalui ketaatannya terhadap perintah agama yang mendominasi dalam keseluruhan sikapnya. Ini dikarenakan seseorang tidak mampu menghukumi sisi dalam *(bāṭin)* orang lain.

Adapun kefasikan yang dapat menghancurkan *'adālah* seseorang adalah kefasikan dikarenakan berbuat kemaksiatan, bukan

---

[114]*Bālig* adalah orang yang telah mencapai dewasa, bagi laki-laki ditandai dengan terjadinya mimpi basah, dan bagi perempuan ditandai dengan haid (Ibn Manẓūr, 1995: 8: 419).

[115]*Murū'ah* adalah rasa malu, kemuliaan, dan kehormatan diri (Ibn Manẓūr, 1995: 1: 154). Aṣ-Ṣāliḥ (1988: 133-134) memaknai *murū'ah* dengan adab kesopanan pribadi yang membawa pemeliharaan diri manusia opada tegaknya kebajikan moral dan kebiasaan-kebiasaan. Hal ini dapat diketahui melalui adat istiadat dan tata nilai yang berlaku dalam masyarakat. Adapun contoh perbuatan yang merusak *murū'ah* seseorang misalnya: makan di jalanan, kencing di jalanan, makan di pasar yang dilihat orang banyak, memarahi istri atau anggota keluarga dengan ucapan yang kotor, atau bergaul dengan orang lain yang berperilaku buruk.

[116]Yaitu sejenis minuman yang dapat memabukkan setelah disimpan beberapa lama.

kefasikan dikarenakan melakukan sesuatu yang dinilai *bid'ah.* Dengan demikian, orang *fāsiq* yaitu orang yang melakukan dosa besar atau terus-menerus melakukan dosa kecil (al-A'ẓamī, 1982: 31-32). Jika seorang periwayat itu mena'wilkan al-Qur'an dan sunnah yang dinilai oleh kalangan lainnya sebagai orang yang *fāsiq* dalam penakwilan *(fāsiq at-ta'wīl)* maka tetap dapat diterima periwayatannya dengan syarat memiliki karakter keberagamaan yang baik dan kekuatan hafalan (*ḍābiṭ*) dalam periwayatannya (al-A'ẓamī, 1982: 33).

Para ulama *uṣūl al-fiqh* dari golongan Ahl as-sunnah wa al-jamā'ah, Khawārij, dan Mu'tazilah seluruhnya sepakat untuk menerima periwayatan *fāsiq at-ta'wīl* dengan syarat periwayatnya bukan termasuk orang yang membolehkan dusta. Para *muḥaddiśīn* juga menyetujui pendapat tersebut, yang tampak dari penerimaan mereka terhadap periwayatan orang Syī'ah, Murji'ah, Khawārij, dan Mu'tazilah, sebagai contoh:

1. Ibn Ma'īn menilai Muḥammad ibn Rāsyid (w. 160 H.): *śiqah* dan penganut Qadariyyah
2. Ibn Ma'īn menilai 'Āṣim ibn Ḍamrah (w. 174 H.): *śiqah,* pengikut syī'ah *(syī'ī).*
3. Abū Dāwud menilai al-Qāsim ibn Ma'n al-Mas'ūdī (w. 175 H.): *śiqah,* bermażhab *irjā'* (murji'ah)

Untuk lebih memperjelas, al-A'ẓamī (1982: 34) juga mencontohkan sebagian dari para *fussāq at-ta'wīl* yang diterima periwayatannya oleh para *muḥaddiśīn* dan ditemukan periwayatan mereka dalam *al-kutub as-sittah,* seperti:

1. Ibrāhīm ibn Ṭahmān (w. 168 H.): *śiqah tukullima fīh li al-irjā'* (*śiqah* yang masih diperbincangkan karena kecenderungannya kepada *murji'ah)*
2. Bard ibn Sinān : *ṣadūq rumiya bi al-qadr* (jujur dan diduga penganut paham Qadariyyah)
3. Jawāb at-Tamīmi : *ṣadūq rumiya bi al-irjā'* (jujur dan diduga pengikut *murji'ah).*

Selain itu, al-A'ẓamī (1982: 36-37) menguraikan bahwa apabila terjadi penolakan terhadap periwayatan para *fussāq at-ta'wīl,* maka hal itu bukan hanya didasarkan pada "ke*bid'ah*an" keyakinan atau pena'wilan mereka saja, melainkan karena adanya faktor lain yang menyebabkan lemahnya atau tertolaknya periwayatan tersebut, seperti:

1. Ibn 'Adī (277-365 H.) menilai Abān ibn Taglab (w. 140 H.): *ṡiqah ma'rūf,* terlalu berlebihan dalam menganut mażhab Syī'ah *(gālin fi at-tasyayyu').*
2. Ibn Sa'd (168-230 H.) menilai Khālid ibn Makhlad (213 H.): *Munkar al-Ḥadīṡ,* terlalu fanatik dalam menganut Syī'ah.
3. Al-'Uqailī (w. 322 H.) menilai Ar-Rabī' ibn Barrah: Ia termasuk misionaris Qadariyyah dan riwayat hadisnya tidak ada sandaran *(isnād)* yang dapat dipertanggung jawabkan.

Meski mayoritas *muḥaddiṡīn* berkeberatan menerima periwayatan hadis dari para misionaris mażhab atau *bid'ah*,[117] tetapi menurut al-A'ẓamī (1982: 40-42) periwayatan mereka tetap dapat diterima dengan syarat hadis yang diriwayatkannya tidak mengandung perkara-perkara yang memperkokoh mażhab atau ke*bid'ah*annya tersebut, disamping terpenuhinya syarat kejujuran, *amānah,* dan keterpercayaan periwayat dalam agama dan akhlaqnya. Sebaliknya, jika para misionaris itu meriwayatkan hadis yang sesuai atau mendukung mażhabnya maka periwayatannya tertolak, karena tidak adanya jaminan tentang persepsi selektif *(al-idrāk al-intiqā'ī)* mereka terhadap apa yang ia dengar dari Nabi saw., dan berpeluang untuk mencampur adukkan keyakinan dan perasaan

[117]Para *muḥaddiṡīn* menempuh jalur kehati-hatiannya dengan menentukan kaidah penerimaan riwayat seseorang berkaitan dengan 'aqīdah atau mażhabnya sebagai berikut: Jika periwayat tersebut pengikut aliran/ mazhab yang menyimpang *(bid'ah),* maka harus dilihat, jika *bid'ahnya* tersebut dapat mengkafirkan, maka riwayatnya tidak diterima. Sebaliknya, jika masih belum mengkafirkan, masih bisa diterima periwayatannya dengan tiga syarat: (1) Tidak tergolong ekstrim *(guluw)* dalam ke *bid'ah-annya.* (2) Tidak termasuk missionaris *(dā'i)* untuk ke *bid'ah-annya.* (3) Hadits yang diriwayatkannya tidak berkaitan dengan ke *bid'ah-annya* (Fathullah, 2005: 37).

mereka ke dalam hadis yang diterimanya tersebut. Adapun penerimaan riwayat para *mubtadi'* yang bukan tergolong misionaris dikarenakan loyalitas mereka terhadap mażhabnya tidak terlalu kuat sehingga persepsi mereka masih relatif obyektif.

Sebagaimana para *muḥaddiṡīn* pada umumnya, al-A'ẓamī (1982: 103: 26; 2005: 193) juga berpandangan bahwa para sahabat telah dijamin keadilannya oleh Allah dan Nabi saw. sehingga karakter mereka tidak perlu diragukan lagi. Namun tidak demikian halnya dengan generasi di bawah sahabat yang mengharuskan adanya bukti bahwa mereka berakhlak mulia jika ucapannya ingin diterima dan dianggap sah.

Cara untuk mengetahui ke*'ādil*an seorang periwayat dapat diperoleh melalui penelitian terhadap buku-buku biografi untuk mengetahui data historis, mengecek dokumen, jenis kertas, dan tinta yang digunakan dalam penulisan. Akan tetapi, tampaknya cara demikian ini sulit dilakukan, sehingga untuk mengecek kualitas periwayatan seseorang terpaksa mengandalkan pada laporan orang-orang yang hidup satu zaman dengan periwayat agar memungkinkan dapat membedah kadar moralitas dan sifat-sifat mereka. Adanya sikap permusuhan atau kebaikan dapat jadi berpengaruh dalam merekomendasi teman terdekat. Oleh karena itu, kecermatan dalam menilai dan meneliti karakter periwayat harus tetap dikedepankan. Sebanyak apapun kesalahan yang mungkin menimpa periwayat hadis tidak boleh dinisbatkan pada sikap kebencian, namun kealpaan yang ada perlu diklasifikasikan untuk selanjutnya diberi penilaian. Menguji karakter periwayat memerlukan ketelitian dan pemeriksaan silang secara menyeluruh (al-A'ẓamī, 1982: 42; 2005: 193).

Terkadang pengecekan kedustaan seorang periwayat—yang mengaku telah mendengar hadis padahal sejatinya tidak mendengar—dapat dilakukan dengan bantuan sejarah, sebagaimana ungkapan aṡ-Saurī yang dikutip al-A'ẓamī (1982: 44),

لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ

Untuk mengetahui periwayat yang berdusta, kita bisa menilainya dari data sejarah.

Sebagai contoh, ‘Ufair ibn Ma‘dān al-Kalā‘ī bercerita, “’Umar ibn Mūsā mendatangi kami di Ḥimṣ, lalu kami berkumpul dengannya di suatu masjid, dan dia mengatakan, “Syaikh Anda yang ṣāliḥ telah menyampaikan kepada kami demikian... demikian.” Saya (‘Ufair) bertanya, “Siapa yang Anda maksud dengan syaikh kami yang ṣāliḥ? Beritahukan namanya supaya kami mengetahuinya.” ‘Umar menjawab, “Khālid ibn Ma‘dān.” ‘Ufair kembali bertanya, “Pada tahun berapa Anda bertemu dengannya?” ‘Umar menjawab, “Saya bertemu dengannya pada tahun 108 H.” ‘Ufair bertanya, “Di manakah engkau bertemu dengannya?” ‘Umar menjawab, “Saya bertemu dengannya dalam peperangan Armenia.” ‘Ufair pun berkata, “Bertaqwalah kepada Allah wahai Syaikh dan janganlah Anda berdusta. Khālid ibn Ma‘dān wafat tahun 104 H., dan engkau mengaku bertemu dengannya setelah kematiannya empat tahun. Saya beritahukan kepadamu satu hal lagi bahwa Khālid tidak pernah terlibat dalam peperangan Armenia, melainkan ikut berperang melawan Romawi.” (al-A‘ẓamī, 1982: 45).

Di samping penelitian terhadap karakter periwayat hadis, jaringan mata rantai periwayatan *(isnād)* juga harus bersambung. Penetapan nilai setiap *isnād* pada intinya akan melibatkan kajian biodata periwayat yang tertera namanya. Jika suatu *isnād* dinyatakan baik dari segi *‘ādil* dan *ḍābiṭ*nya, berarti membuka peluang kesiapan dalam menghakimi status *isnād* itu. Seorang kritikus juga harus yakin bahwa setiap periwayat mengambil pernyataan dari yang lain. Sebagai contoh: jika C tidak secara langsung mengambil dari B, atau B tidak ada kontak sama sekali dengan A, maka dapat dipastikan jaringan periwayatannya cacat. Adapun langkah akhir dari aktifitas kritik sanad ini adalah pemeriksaan silang menyeluruh terhadap *isnād-isnād* lainnya sehingga memungkinkan untuk diketahui ada tidaknya *mutābi‘* atau *syāhid* atas *isnād* yang diteliti (al-A‘ẓamī, 2005: 194-195).

Selain itu, al-A'ẓamī (1982: 91) juga berusaha memberikan data yang menunjukkan bahwa kritik sanad memiliki kesamaan dengan kritik sejarah, yakni keduanya sama-sama meneliti tentang sesuatu yang terjadi pada masa lalu. Keduanya memiliki kesamaan minimal dalam 3 (tiga) hal: Pertama, keduanya menekankan pentingnya dilakukan penelitian terhadap informan atau sumber pembawa berita, apakah ia jujur dalam menyampaikan apa yang telah diketahui ataukah tidak. Kedua, keduanya sama-sama bertujuan untuk memperoleh berita atau data yang valid. Jika kritik sejarah dapat diakui sebagai metode yang ilmiah maka kritik sanad seharusnya juga dapat diakui sebagai metode yang ilmiah. Ketiga, keduanya menganggap penting kedudukan kritik intern[118] disamping kritik ekstern,[119] atau yang dalam terminologi ilmu hadis, perlu melakukan kritik matan disamping kritik sanad. Ia

[118]Kritik intern bertujuan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan, misalnya: apakah isi sumber itu dapat dipercaya atau tidak, apakah kandungannya dapat diterima sebagai sesuatu yang historis benar atau tidak, bagaimana bahasa tulisan itu ketika ditulis, dan apa tujuan tulisan itu (Ismail, 1995: 16). Kritik intern ini merupakan kritik terhadap redaksi atau bahasa yang digunakan dalam suatu teks sejarah. Adapun cara kerjanya yaitu: (1) meneliti bahasa dari satu masa ke masa yang lain dengan maksud untuk mengetahui bahasa yang digunakan seorang informan/penulis pada masanya, (2) mengetahui makna kata yang digunakan informan pada masanya untuk mengungkap perbedaan arti kata tersebut dari satu tempat ke tempat lain, (3) mengkomparasikan bahasa informan dan gaya bahasa yang digunakannya dengan gaya bahasa dari informan lainnya. Seluruh unsur ini diteliti dan dianalisis untuk menetapkan kejujuran informan serta kebenaran data yang dihasilkan (al-A'ẓamī, 1982: 93).

[119]Kritik ektern merupakan kritik terhadap pembawa atau sumber informasi. Adapun cara kerjanya yaitu: (1) Meneliti dengan seksama apakah informan obyektif dalam menulis atau menyampaikan data yang diperoleh, (2) apakah informan/penulis sejarah memiliki kepentingan atau kecenderungan pada keluarga, suku, bangsa, atau pada penguasa sehingga akan menulis atau memberitakan yang tidak sesuai dengan kenyataan (al-A'ẓamī, 1982: 95). Menurut Ismail (1995: 16), kritik ekstern bertujuan untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan, misalnya: apakah dokumen itu otentik atau palsu, siapa pembuatnya, apa atau siapa yang menjadi sumber itu.

menambahkan, "Jika *uṣūl* (apa yang terjadi pada masa lalu) hilang, maka hilanglah sejarah." (إذا ضاع الأصول ضاع التاريخ).

Selain itu, al-A'ẓamī juga melakukan komparasi langkah-langkah yang ditempuh dalam kedua metode kritik tersebut:

Langkah pertama dalam pengumpulan data dalam kritik sejarah—menurut Ḥasan 'Uṡmān dalam bukunya *Manhaj al-Baḥṡ at-Tārikhī* sebagaimana dikutip al-A'ẓamī (1982: 92-94)—adalah mengumpulkan keseluruhan sumber data atas suatu fakta sejarah. Ini pula yang dilakukan oleh para *muḥaddiṡīn.* Mereka mengumpulkan seluruh sumber atas hadis yang diteliti. Di sini, al-A'ẓamī (1982: 96) menunjukkan 3 (tiga) contoh sebagai bukti bahwa langkah pertama ini betul-betul ditempuh oleh para *muḥaddiṡīn.*[120] Sementara para sejarawan merasa cukup membacakan data yang ia peroleh dari sumbernya langsung cukup satu kali.

Langkah kedua yaitu untuk memastikan otentisitas dan kebenaran suatu teks/data sejarah. Ini juga telah dilakukan dalam aktifitas kritik hadis, yang meliputi penelitian terhadap para periwayat sebagai sumber informasi dan jalur *isnād* yang dilaluinya, pemeriksaan teks hadis, apakah mencerminkan kalam kenabian ataukah tidak, mengandung unsur-unsur yang mencurigakan atau tidak.

Namun demikian, ditemukan pula adanya perbedaan mendasar dalam langkah kedua ini: (1) Kriteria keterpercayaan sumber informasi dalam kritik sanad hadis lebih ketat daripada kritik sejarah. Kritik sejarah hanya mensyaratkan seorang informan harus memiliki sifat jujur, sedangkan periwayat hadis selain harus jujur

[120]Ketiga contoh ini adalah: (1) Aḥmad ibn Ḥanbal mendengar dan mempelajari kitab *al-Muwaṭṭa'* kepada belasan guru yang memang telah menghafal kitab tersebut, lalu mengulangi hafalan hadis-hadis *Muwaṭṭa'* tersebut kepada asy-Syāfi'ī. Ini menunjukkan bahwa ia mengumpulkan sumber atas hadis itu dari belasan orang. (2) Yaḥyā ibn Ma'īn membacakan kitab Ḥammād ibn Salamah kepada 18 orang murid Ḥammād. (3) 'Alī ibn al-Ḥasan membacakan hadis yang ia dapatkan dari Ibn al-Mubārak sebanyak 14 kali di hadapannya (al-A'ẓamī, 1982: 96).

juga dituntut memiliki sifat *'ādil* yang mensyaratkan adanya sifat *wara'*, terhindar dari kefasikan, dan menjaga *murū'ah,* serta diharuskannya ketersambungan mata rantai periwayatan oleh informan atau penulis kitab dengan guru-gurunya hingga kepada sumber yang menyampaikan informasi tersebut (dalam hal ini, Nabi saw.). (2) Kritik sanad telah mengatur secara terperinci penilaian kualitas masing-masing periwayat disesuaikan dengan tingkat kredibilitasnya serta cara-cara penyampaian informasi tersebut, bahkan pengetahuan mengenai latar belakang kehidupan masing-masing informan juga harus terlacak. Al-Ḥasan ibn Ṣāliḥ (100-160 H.) berkata, "Jika kami hendak menulis suatu hadis dari seseorang, kami bertanya mengenai asal-usul dan biografinya, sampai-sampai dikatakan kepada kami, "Apakah Anda akan menikahkannya?" (al-A'ẓamī, 1982: 97).

Tidak hanya mencermati biografi dan kredibilitas sumber informasi, para *muḥaddiṡīn* juga memperhatikan tata cara perolehan informasi (hadis). Syu'bah mengatakan, "Ketika mempelajari hadis, saya selalu melihat mulut Qatādah, jika ia berkata, *ḥaddaṡanā,* maka saya tulis, tetapi jika ia tidak mengatakannya, maka saya tidak menulis hadisnya." Hal demikian ini tidak ditemukan dalam kritik sejarah (al-A'ẓamī, 1982: 98).

Langkah ketiga, menganalisis teks untuk menangkap makna kata, dan maksud dari penulis (pembuat teks). Al-A'ẓamī (1982: 100) mengungkapkan bahwa langkah ini juga telah dilakukan oleh para ahli hadis. Sebagian mereka ada yang memfokuskan untuk membahas makna-makna kata. Mereka adalah para pakar bahasa dan ulama *garīb al-ḥadīṡ,* seperti Abū 'Ubaidah Ma'mar ibn Maṡnā at-Taimī (w. 210 H.) dan Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Māzinī (w. 204 H.). Ada pula yang cenderung memusatkan penelitiannya pada kepastian kebenaran teks. Mereka adalah para kritikus hadis, misalnya Yaḥyā ibn Ma'īn (158-233 H.) dan al-Bukhārī (194-256 H.).

Langkah keempat, mengungkap kejujuran sumber informasi. Di sini, al-A'ẓamī (1982: 101) memastikan kriteria keterpercayaan

yang dipersyaratkan dalam penelitian hadis melebihi kriteria yang ada dalam penelitian sejarah. Seandainya informan pernah berbohong dalam ucapan kesehariannya maka ia tidak akan diterima riwayat hadisnya. Informan atau periwayat yang ṣāliḥ dan jujur dalam kehidupan kesehariannya pun tidak menjamin riwayat hadisnya pasti diterima, tetapi mempertimbangkannya terlebih dahulu secara detail.

Porsi yang diberikan al-Aʻẓamī--demikian pula para *muḥaddiṡīn*--terhadap kritik sanad memang besar. Ini dikarenakan adanya asumsi bahwa jika pembawa beritanya dapat dipercaya, maka kemungkinan besar berita yang dibawanyapun benar (al-Aʻẓamī, 1982: 81), namun bukan berarti kritik matan tidak dipedulikan, hanya saja penelitian matan menemukan signifikansinya apabila sanad bagi matan hadis dimaksud telah memenuhi syarat ke*ṣaḥīḥ*an sanad atau minimal tidak berat *keḍaʻīf*annya.

b. Perbandingan Silang *(Muʻāraḍah)*

Pengujian kedua ini telah masuk dalam bagian dari aktifitas kritik matan. Menurut al-Aʻẓamī (1977: 52), kritik matan dapat dilakukan melalui metode *muʻāraḍah*[121], yaitu dengan membuat perbandingan silang terhadap hadis. Metode *muʻāraḍah* ini telah dimulai sejak masa sahabat dan mengambil 6 (enam) bentuk:

1. **Membandingkan hadis-hadis yang disampaikan oleh para sahabat yang berbeda**

Bentuk perbandingan seperti ini telah dicontohkan sebelumnya, seperti perbandingan yang dilakukan Abū Bakr terkait hadis tentang perolehan bagian warisan seorang nenek yang diterimanya dari al-Mugīrah dengan dibandingkan dengan periwayatan yang diterima dari Muḥammad ibn Maslamah. Demikian pula dengan ʻUmar yang membandingkan hadis yang diriwayatkan Abū Mūsā

[121]Penggunaan istilah *muʻāraḍah* ini karena al-Aʻẓamī terinspirasi dengan ungkapan Ibn Maʻīn dalam kitabnya, *at-Tārīkh:*

عارضنا بها أحاديث الناس فرأيناها مستقيمة

(notasi al-Aʻẓamī no. 44 dalam bukunya *Manhaj an-Naqd* (1982: 67)

al-Asy‘arī dengan riwayat dari Abū Sa‘īd al-Khudrī (al-A‘ẓamī, 1982: 66).

2. **Membandingkan pernyataan-pernyataan yang dibuat pada waktu yang berbeda oleh ulama yang sama**

Bentuk perbandingan kedua ini dapat dilakukan dengan menanyakan kembali kepada sumber informasi atas kebenaran suatu berita atau hadis setelah berselang beberapa waktu. Ini berfungsi untuk meyakinkan dan mengetahui adakah perubahan atau penambahan pada berita atau hadis yang pernah disampaikan informan (periwayat) tersebut. Bentuk perbandingan ini sejatinya pernah dilakukan ‘Ā’isyah yang meminta keponakannya, ‘Urwah, untuk pergi menemui ‘Abdullāh ibn ‘Amr dan menanyakan kepadanya hadis-hadis sebagaimana yang ia pelajari dari Nabi saw. Salah satu hadis yang dipelajari ‘Urwah dari beliau adalah mengenai ilmu pengetahuan yang akan diambil dari bumi. Ia melaporkan kepada ‘Ā’isyah apa yang telah dipelajarinya, dan ‘Ā’isyah kurang yakin dengan hadis ini. Setelah sekitar satu tahun berlalu, ‘Ā’isyah mengirim ‘Urwah lagi kepada ‘Abdullāh ibn ‘Amr untuk menanyakan hadis yang sama. ‘Urwah melaporkan bahwa ‘Abdullāh ibn ‘Amr mengulangi hadis tersebut sekali lagi persis seperti apa yang ia laporkan sebelumnya. ‘Ā’isyah berkata, “Aku tidak menyangka tapi ia benar, karena ia tidak menambahkan apapun kepadanya dan tidak pula menguranginya.” (al-A‘ẓamī, 1977: 55: 1982: 68).

3. **Membandingkan hadis-hadis dari murid-murid yang berbeda tetapi berasal dari ulama yang sama**

Bentuk perbandingan ini dimaksudkan al-A‘ẓamī untuk menelusuri hadis yang diprediksi ada kesalahan dalam matan untuk mengetahui sumber kesalahan, sehingga dapat ditentukan apakah kesalahan terletak pada ulama (guru) ataukah pada murid-muridnya ketika mereka menerima hadis. Al-A‘ẓamī (1982: 69) mengungkapkan bahwa aktifitas membandingkan seperti ini pernah dilakukan oleh Yaḥyā ibn Ma‘īn (158-233 H.), seorang ulama abad III H., dengan cara mengunjungi 18 murid seorang ulama besar, Ḥammād ibn Salamah, untuk membaca hadis-hadis dalam versi

buku-buku mereka. Ketika ditanya mengenai tujuannya melakukan hal ini, ia menjawab, "Ḥammād ibn Salamah membuat kesalahan, dan murid-muridnya menambahkan kesalahan lagi. Jadi, aku ingin membedakan antara kesalahan Ḥammād dan kesalahan murid-muridnya. Jika aku dapatkan semua murid Ḥammād membuat kesalahan tertentu, maka sumber kesalahan adalah Ḥammād. Jika aku dapatkan mayoritas murid Ḥammād mengatakan sesuatu, dan sebagian lainnya mengatakan sesuatu yang berlawanan, maka kesalahan dilakukan oleh murid-murid tertentu itu. Di sini, aku membedakan antara kesalahan Ḥammād dan kesalahan murid-muridnya (al-Aʻẓamī, 1977: 52-53).

Usai melakukan aktifitas ini, ternyata Ibn Maʿīn tidak hanya mampu mengidentifikasi kesalahan-kesalahan, tetapi juga menentukan tingkat akurasi murid-murid Ḥammād tersebut.

Ide al-Aʻẓamī melakukan perbandingan hadis-hadis dari berbagai murid seorang ulama ini sejalan dengan statemen Ayyūb as-Sakhtiyānī, seorang tābiʻīn (66-131 H.) yang pernah berkata, "Jika Anda ingin mengetahui kesalahan guru Anda, maka Anda harus duduk bersama-sama dengan yang lainnya."[122]

4. **Membandingkan hadis yang diterima dari seorang periwayat dengan periwayat lain yang semasa dengannya**

Bentuk perbandingan seperti ini pernah dilakukan Sufyān ibn ʻUyainah ketika menerima hadis dari az-Zuhrī dari Saʿīd ibn al-Musayyib dari Abū Hurairah tentang keutamaan bergegas diri untuk menghadiri ṣalat Jumʻat. Kemudian ada seseorang yang melakukan konfirmasi kepada Sufyān, "Mereka (orang-orang) mengatakan bahwa hadis ini berasal dari al-Agar dari Abū Hurairah." Sufyān menjawab, "Saya tidak pernah mendengar sama sekali bahwa az-Zuhrī menyebut nama al-Agar, melainkan saya

[122]Dikutip dari ad-Dārimī (1998: 2: 208) hadis no. 657:
أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ قَالَ كَانَ سَلاَّمٌ يَذْكُرُ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ : إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَ خَطَأَ مُعَلِّمِكَ فَجَالِسْ غَيْرَهُ.

mendengar bahwa az-Zuhrī menerima hadis itu dari Sa'īd yang ia diberitahu oleh Abū Hurairah." (al-A'ẓamī, 1982: 71).

5. **Membandingkan hadis yang diriwayatkan secara lisan dengan versi tulisan**

Cara kelima ini ditempuh ketika hadis yang disampaikan oleh periwayat diragukan oleh pendengar atau penerimanya terutama jika dikarenakan ada perbedaan periwayatan antara satu periwayat dengan periwayat lainnya. Al-A'ẓamī (1977: 55-56; 1982: 72) mencontohkan kasus Muḥammad ibn Muslim dan al-Faḍl ibn 'Abbād yang sama-sama belajar hadis dari Abū Zur'ah (w. 280 H.). Suatu waktu Muḥammad meriwayatkan hadis yang tidak diterima oleh al-Faḍl, dan mereka saling berdebat, kemudian meminta Abū Zur'ah untuk mengatakan siapa yang benar di antara keduanya. Abū Zur'ah merujuk kepada sebuah buku untuk meneliti hadis dimaksud, dan ternyata menjadi jelas bahwa Muḥammad ibn Muslimlah yang melakukan kekeliruan.

6. **Membandingkan hadis dengan teks yang berkaitan dalam al-Qur'an**

Cara keenam ini diaplikasikan dalam kasus ketika redaksi matan hadis dianggap tidak sejalan dengan teks al-Qur'an. Cara ini pernah digunakan oleh 'Ā'isyah ketika meluruskan hadis terkait kasus mayit yang disiksa dikarenakan tangisan keluarganya,[123] juga 'Umar ibn al-Khaṭṭāb ketika menolak hadis Fāṭimah bint Qais mengenai uang biaya hidup bagi perempuan-perempuan yang telah bercerai, dengan mengkomparasikannya dengan QS. Aṭ-Ṭalāq: 1.[124]

Dalam buku *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṡīn,* al-A'ẓamī telah melakukan pengembangan ide-ide dasar dalam kritik hadis.

[123]Penjelasan mengenai hal ini dapat dilihat kembali *footnote* no. 55.

[124]Ayat ini berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

Jika para ulama terdahulu seperti Abū Bakr ibn Fūrk,[125] al-Khaṭīb al-Bagdādī (392-463 H.),[126] dan as-Sibā'i[127] telah berkontribusi

[125]Abū Bakr ibn Fūrk (w. 406 H.) memberikan kriteria ke*ṣaḥīḥ*an matan sebagai berikut: Ke*ṣaḥīḥ*an sebuah matan diketahui dengan terbebas dari: adanya kejanggalan, kelemahan dan kerusakan dalam kandungan makna; adanya pertentangan dengan Al-Qur'an, *sunnah mutawātirah* atau *ijmā'* yang *qaṭ'ī*; adanya pertentangan dengan realitas sejarah yang dipastikan kebenarannya; hadis tidak bersumber dari periwayat yang sangat fanatik terhadap mażhabnya; hadis tidak mengandung pahala berlebihan atas amalan yang kecil atau siksa yang berlebihan atas dosa yang rendah; hadis tidak hanya diriwayatkan oleh seorang mengenai suatu peristiwa yang seandainya benar terjadi dapat dipastikan akan diketahui oleh masyarakat umum dan diriwayatkan oleh banyak orang (Abū Bakr ibn Fūrk, 1985: 15-16).

[126]Al-Khaṭīb al-Bagdādī (w. 463 H) memberikan kriteria untuk diterimanya sebuah matan hadis dengan ketentuan-ketentuan sebagai berikut: Suatu khabar *āḥād* tidak dapat diterima jika terdapat pertentangan dengan hukum akal, hukum Al-Qur'an yang tetap dan pasti, sunnah yang jelas *(ma'lūm),* perbuatan yang disepakati sesuai dengan sunnah, dalil yang pasti dan meyakinkan *(qaṭ'ī)* (al-Bagdādī, 1988: 432).

[127]As-Sibā'ī (2001: 250-251) memberikan kaidah-kaidah ke*ṣaḥīḥ*an matan sebagai berikut: (1) Matan hadis tidak boleh mengandung kata-kata yang aneh, yang tidak pernah diucapkan oleh seorang ahli retorika atau penutur bahasa yang baik. (2) Tidak boleh bertentangan dengan pengertian-pengertian rasional yang aksiomatik, yang sekiranya tidak mungkin ditakwilkan. (3) Tidak boleh bertentangan dengan kaidah-kaidah umum dalam hukum dan akhlaq. (4) Tidak boleh bertentangan dengan indera dan kenyataan. (5) Tidak boleh bertentangan dengan hal yang aksiomatik dalam kedokteran dan ilmu pengetahuan. (6) Tidak mengandung hal-hal yang sudak dipastikan tidak dibenarkan dalam agama. (7) Tidak bertentangan dengan hal-hal yang rasional dalam prinsip-prinsip kepercayaan *('aqīdah)* tentang sifat-sifat Allah dan para Rasul-Nya. (8) Tidak bertentangan dengan sunnatullah dalam alam dan manusia. (9) Tidak mengandung hal-hal tak masuk akal yang dijauhi oleh mereka yang berfikir. (10) Tidak bertentangan dengan Al-Qur'an atau dengan *sunnah* yang meyakinkan, atau yang telah menjadi kesepakatan umat *(ijmā')* yang telah diketahui secara pasti dalam agama yang tidak mengandung kemungkinan takwil. (11) Tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan sejarah yang diketahui dari zaman Nabi saw. (12) Tidak boleh bersesuaian dengan mażhab rawi yang giat mempropagandakan mażhabnya sendiri. (13) Tidak boleh berupa berita tentang peristiwa yang terjadi dengan kesaksian sejumlah besar manusia, namun periwayat tersebut hanya seorang diri meriwayatkannya. (14) Tidak boleh timbul dari dorongan emosional, yang membuat periwayat tersebut meriwayatkannya. (15) Tidak boleh mengandung janji berlebihan dalam pahala untuk perbuatan kecil atau berlebihan dalam ancaman yang keras untuk perkara ringan.

merumuskan teori atau kaidah ke*ṣaḥīḥ*an matan hadis, maka kontribusi yang diberikan al-A'ẓamī yaitu merumuskan langkah kerja teknis dalam menentukan ke*ṣaḥīḥ*an suatu hadis, khususnya matan, sekaligus untuk mendeteksi ada tidaknya kejanggalan *(syużūż)* dan kecatatan *('illat)* dalam redaksi yang dikandung matan tersebut.

Keenam bentuk *mu'āraḍah* ini sejatinya merupakan peneguhan dan pengembangan al-A'ẓamī terhadap metode kritik matan yang ditempuh oleh para *muḥaddiśīn* sebelumnya yang telah menekankan untuk melakukan komparasi terhadap al-Qur'an, sunnah Nabi saw., dan *ijmā'.* Abū Ḥanīfah misalnya, ia melakukan komparasi antara hadis dengan al-Qur'an untuk mengukur ke*ṣaḥīḥ*an suatu hadis (ad-Damīnī, 1984: 287).

Senada dengan al-A'ẓamī, ad-Damīnī (1984: 287-480) yang juga merupakan dosen di King Saud University dan penyusun buku *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah* yang diterbitkan dua tahun setelah terbitnya buku al-A'ẓamī, *Manhaj an-Naqd.* Ia mengungkapkan 8 (delapan) langkah kritik matan hadis, yaitu: (1) Memperhadapkan hadis dengan Al-Qur'an. (2) Mengkomparasikan antara riwayat yang berbeda berkenaan dengan suatu hadis. (3) Mengkomparasikan antara sunnah dengan *ijmā'*. (4) Memperhadapkan antara matan hadis dengan amalan para sahabat. (5) Memperhadapkan antara sunnah dengan *qiyās*. (6) Memperhadapkan antara sunnah dengan pokok-pokok agama yang umum. (7) Memperhadapkan hadis *aḥād* dengan hadis yang secara umum telah diterima. (8) Memperhadapkan hadis dengan realitas sejarah.

c. Kritik Nalar

Kritik yang sering muncul terkait dengan minimnya penggunaan pendekatan rasio dalam aktifitas kritik matan hadis mendorong al-A'ẓamī menulis bahasan tersendiri terkait *an-naqd al-'aqlī* (kritik nalar). Menurut al-A'ẓamī (1977: 56), metode kritik hadis yang ditempuh para *muḥaddiśīn* jika dilihat secara sekilas tampak seakan hanya mementingkan kritik sanad semata, dan

hanya sedikit mengaplikasikan kritik matan, padahal realitasnya justru berkebalikan dari itu, bahkan nalar/rasio juga telah diterapkan dalam aktifitas kritik hadis, khususnya dalam memahami matan hadis. Banyak hadis yang dinilai *ṣaḥīḥ* dari segi sanad tetapi jika matannya tidak sejalan dengan rasio maka hadis tersebut tidak dapat dinyatakan *ṣaḥīḥ.* Terlebih salah satu syarat ke*ṣaḥīḥ*an suatu hadis adalah terhindar dari kejanggalan *(syāż).* Salah satu indikator terjadinya *syāż* yaitu matan hadis yang diriwayatkan seorang yang *ṡiqah* bertentangan dengan riwayat yang disampaikan orang yang lebih *ṡiqah* lainnya,[128] dan pertentangan ini hanya diketahui melalui komparasi kandungan antar matan hadis. Di sini, rasio berperan untuk meneliti matan hadis tersebut dan mendeteksi kepalsuan suatu hadis.

Selanjutnya al-A'ẓamī (1982: 83) mengutip pendapat al-Mu'allimī al-Yamānī bahwa *an-naqd al-'aqlī* diterapkan pada tiap tahapan dalam penelitian hadis, yakni dalam mempelajari hadis, dalam mengajar hadis, dalam menilai periwayat, dan dalam mengevaluasi otentisitas hadis.

1. Penggunaan rasio dalam mempelajari hadis

Ketika mempelajari hadis, seorang periwayat harus menyeleksi, mengetahui dan memahami hadis yang didengarnya. Jika ia mendengar hadis yang jauh dari syarat ke*ṣaḥīḥ*an maka mereka tidak menulis dan tidak pula menghafalnya. Seandainya pun ia menghafal maka ia tidak akan menyampaikan hadis tersebut, kecuali jika ada kepentingan untuk menyampaikannya tetapi disertai dengan penjelasan kecacatan sanad atau matan yang ada dalam hadis tersebut (al-A'ẓamī, 1982: 83-84).

2. Penggunaan rasio dalam mengajarkan hadis

[128]Indikator terjadinya *syāż* yang dipegangi al-A'ẓamī tampak sejalan dengan pengertian syāż yang dikemukakan oleh Imām asy-Syāfi'ī, yakni hadis yang diriwayatkan oleh satu orang *ṡiqah* yang menyalahi dari periwayat *ṡiqāt* lainnya. Sementara al-Hākim memaknai *syāż* sebagai hadis yang diriwayatkan oleh satu orang *ṡiqah* yang tidak memiliki *mutābi'.* Menurut al-A'ẓamī (1982: 57), definisi asy-Syāfi'ī inilah yang lebih disepakati oleh para ulama.

Ketika menyampaikan hadis, seorang periwayat tidak diperkenankan menyampaikan hadis *ḍa'īf* atau *mauḍū'* hadis kecuali disertai penjelasan aspek-aspek kelemahan dari periwayat tersebut dengan argumen yang logis dan rasional.

3. Penggunaan rasio dalam menilai periwayat

Penilaian atas kapabilitas periwayat juga melibatkan rasio di dalamnya. Al-A'ẓamī (1982: 86) mengutip komentar Ibn Rajab (736-795 H.) dalam *Syarḥ 'Ilal at-Tirmiżī* (1980: 30), "Jika dalam mata rantai periwayatan terdapat periwayat yang tertuduh berdusta maka hadisnya dianggap bohong. Jika buruk hafalannya maka hadisnya dinilai *muḍṭarib* dan periwayatnya dihukumi tidak *ḍābiṭ.* Jika periwayatnya itu mencuri hadis maka hadisnya dipandang *mauḍū'.*

4. Penggunaan rasio dalam mengevaluasi otentisitas hadis

Meski al-A'ẓamī (1977: 57) berpandangan pentingnya penggunaan rasio dalam mengevaluasi otentisitas hadis, namun di sisi lain, ia juga menekankan bahwa rasio tidak dapat diterapkan sebebas-bebasnya dalam aktifitas tersebut. Ini disebabkan rasio dinilai rentan dengan subyektifitas sehingga memerlukan batasan yang berupa kriteria-kriteria yang telah ditentukan para *muḥaddiśīn*, baik kriteria terkait ke*ṣaḥīḥ*an sanad ataupun ke*ṣaḥīḥ*an matan. Rasio akan berperan ketika berhadapan dengan hadis yang memang perlu dipahami melalui pendekatan nalar di dalamnya. Sebaliknya rasio tidak berperan jika berbenturan dengan ketentuan yang telah disepakati para *muḥaddiśīn* atau berseberangan dengan misi ajaran Islam. Al-A'ẓamī mencontohkan tentang kitab-kitab hadis yang di dalamnya menyajikan hadis bahwa Nabi saw. suka tidur dengan sisi kanan badannya, biasa membaca doa-doa tertentu sebelum tidur dan ketika bangun, biasa minum air dalam tiga teguk, dan menggunakan tangan kanan beliau untuk mengambil air minum dari kendi, dan sebagainya. Hal demikian ini jika diamati secara rasional, maka hasilnya adalah bahwa seseorang dapat saja tidur dengan telentang, tengkurap, menghadap sisi kanan atau sisi kiri. Tiap-tiap posisi memung-

kinkan, dan tidak dapat dikatakan dengan menggunakan kemampuan rasional, bahwa suatu posisi mungkin dan posisi lain tidak mungkin. Demikian halnya dengan masalah doa, minum air, dan sebagainya. Dalam kasus seperti ini, akal tidak dapat membuktikan ataupun menyanggah, karena benar dan tidaknya diputuskan hanya melalui saksi mata dan periwayat yang dapat dipercaya. Nalar sendirilah yang mengarahkan untuk menerima pernyataan periwayat yang jujur dan dapat dipercaya, kecuali dalam hal kita menemukan bahwa peristiwa itu bertentangan dengan nalar (al-A'ẓamī, 1977: 57; 1982: 82).

Al-A'ẓamī sepakat dengan pendapat Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī (240-327 H.) yang dikutip oleh Imām Muslim dalam kitabnya, *at-Tamyīz,* bahwa esensi pengujian nalar adalah bahwa suatu hadis harus bernilai sebagai pernyataan Nabi saw. Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī sebagaimana dikutip Al-A'ẓamī (1982: 85; 1996: 114) memberikan analog sebagai berikut:

تعرف جودة الدينار بالقياس إلى غيره, فإن تخلف عنه في الحمرة والصفا علم أنه مغشوش. ويعلم جنس الجوهر بالقياس إلى غيره فإن خالفه في الماء والصلابة علم أنه زجاج, ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقليه وأن يكون كلاما يصلح أن يكون من كلام النبوة

> Nilai dinar dapat diketahui ketika dibandingkan dengan yang lainnya. Jika ada perbedaan dalam hal kemerahannya dan kemurniannya, maka akan diketahui bahwa dinar itu tiruan. Berlian dinilai dengan membandingkan dengan yang lainnya. Jika ada perbedaan dalam hal kemilaunya dan kekerasannya, maka akan diketahui bahwa itu adalah kaca. Otentisitas hadis dapat diketahui dari datangnya hadis itu dari para periwayat yang terpercaya dan pernyataan itu sendiri harus memiliki nilai sebagai pernyataan kenabian.

Al-A'ẓamī (1982: 88-89) mengutip jawaban Ibn al-Qayyim (691-751 H.) ketika ditanya, "Mungkinkah seseorang mengetahui hadis *mauḍū'* dengan tanpa menggunakan kritik *isnād?"* Ibn al-Qayyim menjawab, "Mungkin, namun hanya orang-orang tertentu saja yang dapat melakukannya, yaitu orang yang sangat mendalami hadis hingga telah mendarah daging dalam dirinya, serta memiliki kemampuan yang istimewa dalam mengetahui sunnah. Selain itu, ia juga harus memiliki pengetahuan tentang biografi *(sīrah)* Nabi saw., hal-hal yang diperintahkan dan dilarang oleh beliau, disukai dan dibenci, serta yang disyari'atkan bagi kaumnya, hingga seakan-akan ia telah berbaur dengan Nabi saw. sebagai salah satu sahabat beliau."

Selanjutnya, Ibn al-Qayyim menyebutkan indikator kepalsuan suatu hadis, yaitu: (1) Mengandung pernyataan-pernyataan aneh yang tidak semestinya dibuat Nabi saw. (2) Pernyataan-pernyataan yang secara empiris dapat ditunjukkan kepalsuannya. (3) Penisbatan kandungan hadis yang tidak masuk akal. (4) Bertolak belakang dengan sunnah-sunnah yang terkenal dan lebih kuat. (5) Pernyataan-pernyataan yang diklaim dibuat Nabi saw. di hadapan banyak sahabat, tetapi tidak diriwayatkan oleh seorang pun dari mereka. (6) Susunan kata-kata hadis tidak mencerminkan kalam kenabian, seperti menyerupai susunan kata-kata milik para sufi atau tabib. (8) Berlawanan dengan al-Qur'an. (9) Gaya bahasanya kurang memadai dan janggal. Sebagai contoh, hadis:

حَدَّثَنَا وَاصِلُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ حَبِيبٍ وَعَلِيُّ بْنُ نِزَارٍ عَنْ نِزَارٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ

Hadis ini diriwayatkan melalui jalur Ibn 'Umar, Ḥużaifah, Ibn 'Abbās, Jābir ibn 'Abdillah, Abū Hurairah, 'Abdullāh ibn 'Amr ibn

al-‘Āṣ, dan Rāfi‘ ibn Khadīj. At-Tirmiżī juga menilainya sebagai hadis *ḥasan garīb.* Terlepas dari baik atau tidaknya sanad hadis ini, namun rasio mampu mendeteksi adanya keganjilan dari substansi matannya. Ini dikarenakan ditinjau dari fakta sejarahnya, Murji'ah dan Qadariyyah baru muncul setelah berakhirnya generasi sahabat, sehingga mustahil hadis di atas disabdakan oleh Nabi saw. (al-A‘ẓamī, 1982: 86-87).

Adapun jika kritik matan itu disertai dengan kritik *isnād,* maka pengujian secara rasional berfungsi untuk memastikan bahwa literatur hadis diriwayatkan dalam bentuk semurni mungkin, dengan segala upaya untuk menyingkirkan hal-hal yang mencurigakan (al-A‘ẓamī, 1996: 115). Dengan demikian, nalar telah digunakan para *muḥaddiṡīn* dalam mempelajari dan menyampaikan hadis, juga ketika melakukan aktifitas kritik hadis, baik ketika menilai karakter periwayatnya ataupun kandungan hadis yang diriwayatkannya.

Al-Idlibī (1983: 304) juga mengungkapkan bahwa nalar/rasio memiliki peran dalam kritik matan. Ini disebabkan hadis Nabi saw. tidak mungkin bertentangan dengan rasio. Adapun rasio yang dimaksud di sini adalah rasio yang tercerahkan dengan al-Qur'an dan hadis yang *ṣaḥīḥ,* bukan berdasar rasio murni, karena rasio murni tidak bisa menghukumi baik dan buruk, berbeda dengan pendapat Mu‘tazilah. Selain itu, rasio juga seharusnya tidak gegabah dalam menolak hadis-hadis hanya karena ada *syubhat* ringan, dan tidak mudah menerima hadis yang tidak *ṣaḥīḥ* dengan mengusahakan penakwilan yang mengada-ada.

BAB IV

PEMBELAAN MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẓAMĪ DALAM MEMPERTAHANKAN OTENTISITAS HADIS

A Pembelaan al-A'ẓamī terhadap Kritik Para Islamisis

Paparan mengenai pembelaan al-A'ẓamī terhadap kritik para islamisis difokuskan hanya pada kritik yang disampaikan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht. Ini dikarenakan teori dan pemikiran kedua tokoh tersebutlah yang memang didiskusikan al-A'ẓamī dalam karya-karyanya.

1. Pembelaan al-A'ẓamī terhadap Kritik Ignaz Goldziher

a. Biografi Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher (selanjutnya hanya disebut Goldziher) adalah seorang islamisis yang dilahirkan di Szeksfehervar, Hongaria pada tahun 1850 M. Ia merupakan keturunan dari keluarga Yahudi. Ayahnya berprofesi sebagai penjual emas dan tinggal di Kopeseny, tetapi kemudian pindah ke Szeksfehervar sejak tahun 1842.

Kecerdasan yang dimiliki Goldziher telah terlihat saat ia masih muda. Ketika berumur 12 tahun, ia telah membuat tulisan tentang asal-usul dan waktu yang tepat bagi sembahyang orang-orang Yahudi yang disebut *Piyyuts*. Ia juga mengikuti kuliah di Universitas Budapest ketika berusia 16 tahun. Pada tahun 1868, ia memperoleh beasiswa untuk belajar H. L. Fielscher dan G. Ebers di Leipzig, juga kepada Prof. Rodiger di Berlin yang sekaligus mengantarkannya memperoleh gelar Doktor dalam usia 19 tahun. Selama tahun 1872-1873, ia menjadi dosen pada Callxinist Theological Faculty di Budapest (Eliade, 1993: 74). Sejak bulan September 1873 hingga 1874, ia dibiayai oleh pemerintah Hongaria untuk pergi ke Syria dan belajar pada Syaikh Ṭāhir al-Jazā'irī. Kemudian pindah ke Palestina, lalu ke Mesir dan belajar pada beberapa ulama al-Azhar (Ya'qub, 2000: 14).

Goldziher pernah mengajar filsafat Yahudi di Jewish Seminary Budapest pada tahun 1900, dan diangkat menjadi Guru Besar bahasa Semit di Universitas Budapest sejak tahun 1904 hingga meninggal dunia pada 13 Nopember 1921. Selama hidupnya, ia aktif pada beberapa organisasi, seperti: *Royal Asiatic Society, Asiatic Society of Bengal, The British Academy,* dan *The American Oriental Society.* Di antara karya-karyanya yaitu: *Die Zahiriten, Ihr Lhrsystem und Geschicte* (Leipzig, 1884), *Muhammedanische Studien* (dalam bahasa Inggris: *Muslim Studies)* yang membahas sejarah Islam secara umum khususnya tentang hadis, sekaligus menjadi buku rujukan utama studi hadis di Barat, *Vorlesungen den Islam* (Heiderberg, 1910), dan *Die Richtungen Der Islamichen Koran Auslegung* (Leiden, 1920) (Eliade, 1993: 75).

b. Kritik Goldziher terhadap Hadis

1) Pemaknaan Sunnah dan Hadis

Goldziher (1971: 17) berpendapat bahwa kata 'hadis' (*ḥadīṡ*) bukanlah identik sebagai preseden dari Nabi Muhammad saw. Kata 'hadis' berarti tutur *(tale)* atau komunikasi *(communication)* yang tidak hanya terkait dengan kehidupan religius saja, tetapi termasuk

juga penuturan tentang informasi historis pada masa lampau dan masa kini. Untuk memperkuat argumennya, ia mengutip suatu riwayat dari Abū Hurairah: "Bolehkah aku menghiburmu dengan sebuah 'hadis', wahai kaum Anṣār? Lalu, diceritakanlah kepada mereka suatu kisah tentang penaklukan Makkah. Bahkan, kata hadis juga digunakan dalam konteks cerita legenda.[129] Hadis dalam konteks ini dimaknai sebagai teladan yang diikuti secara turun-temurun dan dituturkan dari generasi ke generasi.

Pada perkembangannya, hadis selanjutnya dimaknai secara khusus dan terbatas sebagai kumpulan sabda Nabi saw., baik atas kehendak beliau sendiri atau merupakan jawaban dan respon atas suatu masalah. Makna terakhir ini menunjukkan bahwa 'hadis' berubah menjadi sebuah konsep keagamaan, yang dituturkan dari suatu generasi muslim ke generasi muslim berikutnya. Akan tetapi, konsep hadis ini menurut Goldziher tidak hanya yang berasal dari konsep keagamaan Islam itu sendiri, namun termasuk juga pinjaman dari unsur luar. Goldziher (1991: 37) mendeskripsikannya sebagai berikut:

> Tidak saja hukum dan tradisi, tetapi doktrin politik dan teologi pun mengambil bentuknya dalam hadis, apa saja yang dihasilkan Islam sendiri ataupun yang dipinjam dari luar diberi wadah dalam hadis. Bagian-bagian dari Perjanjian Lama dan Baru, kata-kata dari rabi, kutipan Injil, doktrin-doktrin Yunani, bahkan doa kami pun ada. Untuk semua itu pintu di-buka oleh Islam dan ditampilkan kembali sebagai sabda-sabda Nabi.

Hadis yang semula ditujukan bagi segala ucapan dan perbuatan Nabi saw. mengalami perkembangan baik dari segi isi ataupun lingkup cakupannya, bahkan pada masa-masa selanjutnya hadis tidak lagi hanya berfungsi sebagai dokumen sejarah Islam masa

[129]Legenda berasal dari bahasa Latin, *legere,* yaitu cerita rakyat pada zaman dahulu yang ada hubungannya dengan peristiwa sejarah (KBBI, 2005: 121).

awal perkembangannya, akan tetapi lebih banyak sebagai gambaran kecenderungan-kecenderungan yang muncul di tengah-tengah umat Islam selama masa-masa perkembangannya yang lebih dewasa (Goldziher, 1971: 18). Ia mengilustrasikan perjalanan hadis sebagai berikut:

> *The Prophet's pious followers have reverently repeated the enlightening sayings of the master and have endeavoured to preserve for the edification and instruction of the community everything that he said, both in public and in private, regarding the practice of the religious obligations prescribed by him, the conduct of life in general, and social behaviour, whether in relation to the past or the future. When the rapid succession of conquests led them to distant countries, they handed on these hadiths of the Prophet to those who had not heard them with their own ears, and after his death they added many salutary sayings which were thought to be in accord with his sentiments and could therefore, in their view, legitimately be ascribed to him, or of whose soundness they were in general convinced. These hadiths dealt with the religious and legal practices which had been developed under the Prophet and were regarded as setting the norm for the whole Islamic world.*

> Para pengikut Nabi yang salih dengan takzimnya mengulang ucapan-ucapan pimpinan mereka yang memberikan pencerahan itu, dan berusaha menyimpannya sebagai pembangun keimanan dan petunjuk bagi umat. Segala hal ihwal yang telah disabdakannya, baik di muka umum maupun yang bersifat pribadi mengenai pengamalan kewajiban-kewajiban seperti yang telah dicontohkannya, perilaku dalam kehidupan pada umumnya, dan tata krama kemasyarakatan, baik yang berhubungan dengan masa lampau maupun masa yang akan datang. Ketika perang penaklukan terjadi dengan cepat dan berturut-turut membawa mereka ke negeri-negeri jauh, maka

mereka kemudian menyampaikan hadis-hadis Nabi ini kepada orang-orang yang tidak mendengarnya secara langsung. Dan, setelah Nabi meninggal, mereka menambahkan kata-kata bermanfaat yang mereka anggap sesuai dengan pemikiran beliau, sehingga dalam pandangan mereka dianggap sah berasal dari Nabi atau secara umum diyakini kesahihannya. Hadis-hadis tersebut berkenaan dengan praktik-praktik keagamaan dan hukum, yang telah terbentuk selama masa Nabi dan dipandang sebagai perangkat kaidah bagi seluruh dunia Islam.

Selain hadis, kaum muslim juga biasa menggunakan kata sunnah. Goldziher (1971: 24) menekankan perlunya pembedaan antar kedua kata tersebut. Hadis berciri berita lisan yang bersumber dari Nabi saw., sedangkan sunnah menurut penggunaan yang lazim di kalangan muslim kuno menunjuk pada praktik keagamaan atau hukum, tidak masalah apakah ada atau tidak berita lisan tentangnya. Suatu kaidah yang terkandung dalam hadis lazimnya dipandang sebagai sunnah, tetapi tidak berarti bahwa sunnah harus mempunyai hadis yang berkesesuaian dan memberikan pengukuhan kepadanya.

Goldziher (1971: 25-28) juga berpandangan bahwa awal mula konsep sunnah bukan murni dari Islam, melainkan telah dikenal oleh kaum paganis sejak zaman jāhiliyyah, dan diartikan segala sesuatu yang berhubungan dengan tradisi bangsa-bangsa Arab, adat-istiadat, dan kebiasaan nenek moyang pendahulu mereka. Sunnah berfungsi sebagai standar berperilaku yang baik dan benar dalam mengatur kehidupan secara pribadi maupun dalam menciptakan keteraturan di dalam komunitas Arab saat itu. Fungsi dari konsep sunnah demikian masih dominan dan dipergunakan pada masa Islam oleh komunitas Arab yang masih sedikit terpengaruh oleh ajaran Islam. Akan tetapi, konsep sunnah ini terus mengalami perubahan pada masa Islam. Sunnah bagi kaum muslim berubah menjadi model perilaku Nabi saw. dan para sahabat. Jika kaum

paganis Arab memuliakan sunnah nenek moyang mereka, maka kaum muslim membatasinya hanya kepada Nabi saw. dan para sahabatnya. Dengan demikian, sunnah menurut Goldziher sebenarnya merupakan terma kaum paganis yang diadopsi dan direvisi oleh kaum muslim.

Goldziher (1971: 19, 38-88; 1991: 43-44) sejatinya mengakui bahwa konsep sunnah berasal dari zaman Nabi saw. Akan tetapi, karena materi hadis yang terus bertambah pada era selanjutnya dan berjalan paralel dengan doktrin-doktrin fiqh dan teologi yang sering kali saling bertentangan,[130] maka ia menyimpulkan bahwa sangat sulit untuk menentukan hadis-hadis orisinil yang berasal dari Nabi saw.

2) Dugaan Kepalsuan Hadis/Keraguan terhadap Otentisitas Hadis

a) Kondisi Sosial Masyarakat Islam Abad Pertama

Keraguan Goldziher terhadap otentisitas hadis tidak saja ketika ia mengemukakan makna hadis dan sunnah yang dinilainya sebagai terma paganis yang kemudian diadopsi dan direvisi dalam Islam. Ia juga melihat faktor lain, yakni kondisi masyarakat Islam abad pertama Hijriyah, saat hadis mengalami awal perkembangannya. Komunitas muslim saat itu dideskripsikan oleh Goldziher (1971: 40-43) sebagai suatu komunitas yang belum memahami dogma-dogma keagamaan, terlebih pada saat itu buta huruf masih

[130]Pertentangan ini muncul karena hadis-hadis difungsikan sebagai media propaganda oleh pihak-pihak tertentu untuk menekan pihak lain. Meski telah terjadi perubahan hubungan antara para ulama dan penguasa, dimana para ulama beroposisi dengan para penguasa pada masa dinasti Umayyah, dan sebaliknya menjadi mitra dialog pada masa dinasti Abbasiyyah, namun tetap tidak mampu membendung aktifitas pemalsuan hadis demi kepentingan masing-masing, sehingga muncul hadis-hadis yang berisi kewajiban patuh kepada penguasa (Goldziher, 1971: 91), hadis-hadis yang berisi seruan untuk memerangi penguasa yang *ẓālim* (Goldziher, 1971: 90), hadis-hadis yang berisikan tentang pembelaan Nabi saw. kepada al-'Abbās ketika dia diperlakukan secara diskriminatif oleh orang-orang Quraisy, dan berbagai macam bentuk hadis lainnya yang bernuansa politik, maupun pembelaan kepentingan oleh suatu mażhab atau kelompok tertentu (Goldziher, 1971: 107).

merajalela, dan kebudayaan yang berpusat pada lingkungan istana serta kebiasaan di kota-kota besar ternyata masih bersifat sekuler dan lepas dari agama. Ia juga menggambarkan khalifah-khalifah Umayyah tidak lebih sebagai penguasa tiran yang memakai kedok agama, sehingga tercipta jurang pemisah antara mereka dengan kaum agamawan.

Untuk memperkuat pendapatnya dalam membangun *image* komunitas muslim abad pertama, Goldziher (1971: 39-40) mengemukakan beberapa argumen, di antaranya: Pertama, orang-orang Islam berperang dengan baju Islam. Mereka membangun masjid-masjid, tetapi di Syam mereka tidak mengetahui ṣalat lima waktu yang wajib,[131] bahkan untuk mengetahui hal tersebut mereka memeriksakan kembali kepada seorang sahabat Nabi saw. Kedua, orang-orang Islam ternyata tidak mengetahui cara-cara mengerjakan ṣalat, sehingga tidak aneh jika di kalangan suku Bani 'Abdul'asyhal tidak ada yang mampu menjadi imām ṣalat, kecuali seorang budak saja yang memiliki kemampuan tersebut. Ketiga, komunitas muslim juga sangat bodoh, sampai mereka tidak paham apa yang dimaksud dengan zakat fitrah. Keempat, komunitas muslim belum memiliki kematangan dalam memahami ajaran Islam, hingga mereka ada keharusan untuk tidak memulai dengan kata *assalāmu 'alallāh,* dan ada pula orang yang membaca syair[132]

---

[131]Goldziher mengutip riwayat dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1993: 1: 378) yang bersumber dari Abū Qilābah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ فَصَلَّى بِنَا فِي مَسْجِدِنَا هَذَا فَقَالَ إِنِّي لَأُصَلِّي بِكُمْ وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ وَلَكِنْ أُرِيدُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي

Abū Qilābah berkata, "Kami didatangi Mālik ibn al-Ḥuwairiṡ di masjid kami. Lalu, Mālik menunaikan ṣalat dan sesudah selesai ṣalat, ia berkata, "Sebenarnya saya tidak bermaksud mengerjakan ṣalat, saya hanya ingin memberitahukan bagaimana cara Nabi saw. melakukan ṣalat."

[132]Tuduhan Goldziher ini berdasarkan keterangan yang terdapat dalam kitab *al-Fihrist* berdasarkan riwayat Hisyām ibn al-Kalbī, dimana 'Awānah mengatakan bahwa 'Utaibah ibn an-Naḥḥās al-'Ijlī dalam khutbahnya berkata, "Alangkah indahnya firman Allah dalam kitab-Nya:

di mimbar tetapi ia menyangka dirinya sedang membaca al-Qur'an. Kelima, ada 'instruksi resmi' untuk memalsu hadis sejak awal Islam, yang dibuktikan dengan adanya pesan dari Mu'āwiyah kepada al-Mugīrah agar ia mengucilkan 'Alī dan pengikutnya serta tidak mengambil hadis-hadis mereka. Sebaliknya, Mu'āwiyah menginstruksikan untuk menyanjung 'Uṡmān dan para pengikutnya serta mengambil hadis-hadis mereka. Pesan ini dipandang Goldziher sebagai 'instruksi resmi' yang melegalisir pemalsuan hadis untuk memojokkan 'Alī demi membela kepentingan 'Uṡmān.

Kebodohan yang melingkupi komunitas muslim ini, menurut Goldziher (1991: 41), juga menjadi salah satu faktor pemicu terjadinya pemalsuan terhadap hadis, bahkan ia menganggap bahwa umat Islam tidak memandang pemalsuan hadis sebagai perbuatan yang tak terpuji, selama rekaan yang dihasilkannya mengabdi kepada hal-hal yang baik. Para pembuat hadis secara terang-terangan menggelar kartu-kartu mereka di atas meja, memalsukan hadis dengan leluasa, dan mengklaim bahwa Muhammad sendiri akan menyambut gembira terhadap hadis yang dibuat mereka tersebut. Pada proses selanjutnya, pemalsuan hadis ini banyak dilakukan oleh Dinasti Umayyah dan ulama disebabkan ketegangan yang memuncak akibat kemerosotan moral umat sehingga masing-masing pihak memalsukan hadis sesuai maksud dan kepentingan mereka.

Goldziher (1971: 44-45) juga berpandangan bahwa az-Zuhrī (50-125 H.) telah dipaksa oleh dinasti Umayyah untuk membuat hadis palsu tentang keutamaan pergi ke tiga masjid: masjid al-

---

ليس حي على المنون بباق # غير وجه المسبح الخلاق

(Tidak ada benda yang hidup itu selamat dari kematian, Kecuali Zat Yang Disucikan, Maha Pencipta)

Mendengar kata-kata ini, 'Awānah bangkit dari duduknya dan mengatakan bahwa Allah tidak pernah berfirman demikian, kata-kata itu hanyalah ucapan 'Adī ibn Zaid. 'Utaibah pun lalu menyatakan penyesalannya seraya mengatakan, "Celaka, saya kira itu terdapat dalam al-Qur'an."

Ḥaram, masjid nabawī, dan masjid al-Aqṣā.[133] Menurutnya, ‘Abdulmalik ibn Marwān (w. 86 H.) —khalifah dinasti Umayyah di Damaskus— merasa khawatir apabila ‘Abdullāh ibn az-Zubair (w. 73 H.) yang memproklamirkan dirinya sebagai khalifah di Makkah akan mengambil kesempatan dengan menyuruh orang-orang Syam yang sedang melakukan ibadah haji di Makkah untuk berbai‘at kepadanya. Oleh karena itu, ‘Abdulmalik ibn Marwān berusaha agar orang-orang Syam tidak lagi pergi ke Makkah, tetapi cukup hanya pergi ke Qubbah Ṣakhra di al-Quds yang saat itu menjadi wilayah Syam. Untuk mewujudkan usaha yang bersifat politis ini, ‘Abdulmalik ibn Marwān menugaskan az-Zuhrī untuk membuat hadis tersebut.

Skeptisisme Goldziher terhadap hadis semakin terlihat jelas saat ia meragukan kesejarahan dan otentisitas hadis. Menurutnya, sebagian besar materi hadis dalam koleksi kitab hadis, merupakan hasil perkembangan keagamaan, historis, dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari kecenderungan-kecenderungan yang tampak pada masyarakat muslim selama masa-masa tersebut, sehingga mengakibatkan produk-produk kompilasi hadis yang ada saat ini tidak dapat dipercaya secara keseluruhan sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi saw. sendiri. Ia mengungkapkan:

> *In the absence of authentic evidence it would indeed be rash to attempt to express the most tentative opinion as to which parts of the hadith are the oldest original material, or even as to which of them date back to the generations immediately following the Prophet's death. Closer acquaintance with the vast stock of hadiths induces sceptical caution rather than*

[133]Teks hadis selengkapnya dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001: 2: 159) dan *Musnad Aḥmad* (1981: 4: 492) yaitu:

حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عُيَيْنَةَ قَالَ عَمْرٌو حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ مَسْجِدِي هَذَا وَمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى

optimistic trust regarding the material brought together in the carefully compiled collections. We are unlikely to have even as much confidence as Dozy regarding a large part of the hadith, but will probably consider by far the greater part of it as the result of the religious, historial, and social development of Islam during the first two centuries (Goldziher, 1971: 18-19).

Dengan tiadanya bukti-bukti otentik, sungguh gegabah untuk mencoba mengemukakan pendapat yang menduga-duga, tentang bagian-bagian hadis mana merupakan bahan-bahan asli yang tertua, atau tentang yang manakah di antaranya yang berasal dari masa-masa generasi awal sesudah meninggalnya Nabi. Semakin lebih mengenal berbagai macam hadis semakin orang menjadi harus berhati-hati daripada mempercayai dengan mudah terhadap bahan-bahan yang telah terkumpul dalam koleksi hadis. Mengenai sebagian besar hadis, kami agaknya tidak memiliki kepercayaan diri seperti Dozy, melainkan hanya akan menganggap sebagian besar dari hadis tersebut merupakan hasil perkembangan religius, historis, dan perkembangan masyarakat Islam selama dua abad pertama.

b) Ketidakakuratan Metode Kritik Hadis

Para ulama hadis menetapkan lima syarat ke*ṣaḥīḥ*an suatu hadis.[134] Goldziher memandang bahwa secara faktual penelitian keabsahan hadis yang dilakukan oleh ulama klasik tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Ini dikarenakan kesalahan metode yang dipakainya, yakni hanya bertumpu pada metode kritik sanad, dan tidak menggunakan kritik matan, sehingga hasil dari

[134]Lima syarat tersebut menurut Ibn aṣ-Ṣalāḥ (2000: 10) adalah: (1) Rangkaian periwayat dalam sanad tersebut harus bersambung mulai dari periwayat pertama sampai periwayat terakhir; (2) Para periwayatnya harus terdiri dari orang-orang yang dikenal *'ādil;* (3) Para periwayatnya terdiri dari orang-orang yang *ḍābiṭ*; (4) Hadisnya terhindar dari kejanggalan *(syāż);* (5) Hadisnya terhindar dari cacat *('illat).*

kritik hadis ini hanya menyentuh aspek formalnya saja, sementara aspek material dikesampingkan. Hal ini mengakibatkan kritik para ulama terhadap hadis tidak memiliki kepedulian terhadap anakronisme, ketidaklogisan, dan ahistoris. Kritik sanad hanyalah salah satu aspek untuk mencapai obyektifitas dalam kajian hadis. Penilaian kredibilitas para periwayat juga sangat subyektif, sehingga tidak jarang terjadi pertentangan para kritikus hadis dalam menilai keterpercayaan seorang periwayat hadis (Goldziher, 1971: 126-144).

Berdasar uraian di atas, setidaknya dapat disimpulkan tiga argumen yang mendasari Goldziher untuk meragukan hadis Nabi saw.: Pertama, konsep sunnah dan hadis mengalami perkembangan bukan hanya hukum dan tradisi dari Nabi saw. saja, tetapi termasuk di dalamnya juga doktrin politik dan teologi pada abad kedua. Kedua, adanya hadis-hadis yang kontradiktif satu sama lain. Ketiga, koleksi hadis belakangan tidak dapat dinilai otentik karena kesalahan metode yang dipakainya, yakni hanya bertumpu pada metode kritik *isnād* dan mempedulikan keabsahan matannya.

c. Pembelaan al-A'ẓamī terhadap Kritik Goldziher

Pendapat Goldziher bahwa sunnah adalah 'nomenklatur paganis' *(muṣṭalaḥ waṡanī)* yang dipakai dalam Islam tidak dibenarkan oleh al-A'ẓamī. Menurutnya, 'kata' sunnah telah digunakan dalam syair-syair jahiliyyah, al-Qur'an, dan kitab-kitab hadis, untuk menunjuk kepada arti: tata cara, jalan, perilaku, model kehidupan.[135] Akan tetapi, harus dimengerti bahwa jika orang-orang jahiliyah atau kaum paganis menggunakan sebuah 'kata' dalam Bahasa Arab untuk arti etimologis, tanpa ada penyesuaian tertentu yang mengubahnya menjadi nomenklatur khusus yang dimiliki mereka, maka bukan berarti 'kata' tersebut telah menjadi nomenklatur paganis, karena jika hal tersebut dibenarkan maka mengakibatkan bahasa Arab seluruhnya menjadi nomenklatur

[135]Keterangan lebih lanjut mengenai hal ini lihat pemikiran al-A'ẓamī tentang sunnah dan hadis pada Bab III.

paganis, dan ini tentu tidak akan diterima oleh akal sehat (al-A‘ẓamī, 1992: 6-7).

Pandangan Goldziher tentang kondisi umat Islam pada abad I Hijriyah yang diselimuti kebodohan tentang ajaran Islam ditelusuri al-A‘ẓamī sampai kepada referensi yang digunakannya. Goldziher bersikukuh bahwa kegiatan pendidikan baru dimulai pada periode Umayyah (Abad I H.) dengan merujuk pada *Kitāb az-Zuhd* yang ditulis Asad ibn Mūsā (132-212 H.). Akan tetapi, kitab ini—dinilai al-A‘ẓamī—tidak ada kaitannya dengan masa Umayyah, sebab penulisnya lahir pada awal periode ‘Abbāsiyyah tahun 132 H. dan meninggal tahun 212 H. Selain itu, al-A‘ẓamī (1992: 63) mengingatkan bahwa sedari awal Goldziher memang sama sekali tidak menyinggung tentang aktifitas pendidikan yang ada pada abad I H., padahal jika ia mau menjelaskannya maka kesimpulan yang dihasilkannya pasti tidak akan demikian.

Al-A‘ẓamī (1992: 63-64) juga mengkritik referensi yang digunakan Goldziher ketika merujuk keterangan-keterangan yang terdapat dalam kitab *al-‘Uyūn wa al-Ḥadā’iq* yang penulisnya tidak dikenal, padahal suatu penelitian tidak dapat diandalkan hasilnya apabila sumbernya tidak jelas identitasnya. Apalagi Goldziher mengutip referensi-referensi Syi‘ah tanpa kajian yang cermat, sebab ia menulis tentang masa dinasti Umayyah atau abad I H., di mana pada saat itu terdapat pertentangan politik antara Syi‘ah dan dinasti Umayyah, sehingga buku-buku mereka tidak dapat diandalkan karena diragukan obyektifitasnya.

Selanjutnya al-A‘ẓamī (1978: 12-15; 1992: 64-67) membantah 5 (lima) argumen yang dijadikan landasan pendapat Goldziher satu per satu sebagai berikut:

1. Orang yang mengkaji fiqh Islam akan mengetahui sejauh mana para ulama berbeda pendapat mengenai ṣalat witir, apakah itu wajib dilakukan ataukah sunnah, dikerjakan dengan sekali

salam ataukah dua kali salam.[136] Perbedaan pendapat ini telah muncul sejak masa sahabat dan berlanjut hingga sekarang. Lalu, apakah dengan demikian dapat dibenarkan pendapat yang mengatakan bahwa dunia Islam sampai sekarang belum mengetahui bahwa ṣalat wajib itu sejatinya ada lima, hanya karena ada yang berpendapat bahwa ṣalat witir itu wajib?

Selain itu, banyak sekali orang-orang Syam yang pergi ke Makkah untuk beribadah haji. Menurut Goldziher, Khalifah ‘Abdulmalik ibn Marwān bermaksud mencegah mereka melakukan haji, sebab dikhawatirkan mereka dipaksa melakukan bai‘at kepada ‘Abdullah ibn az-Zubair. Kekhawatiran ini menunjukkan bahwa jumlah mereka banyak. Mereka melakukan ṣalat berjama‘ah di Makkah bersama orang-orang lain yang ṣalat wajibnya lima kali, bukan enam. Oleh karena itu, tuduhan bahwa mereka tidak mengetahui jumlah ṣalat *farḍu* adalah tidak benar.

2. Contoh kedua yang dituturkan Goldziher jauh dari sasaran yang hendak dicapai. Al-A‘ẓamī merujuk pada al-Bukhārī yang menuturkan bahwa Mālik ibn al-Ḥuwairiṡ (w. 74 H.) pernah diberi tugas oleh Nabi saw. untuk mengajarkan ṣalat kepada orang lain. Oleh sebab itu, wajar saja kalau ia pada suatu saat datang ke sebuah masjid untuk mengajarkan dan mempraktekkan ṣalat kepada orang lain. Bahkan ucapan Mālik ibn al-Ḥuwairiṡ sendiri memperkuat hal itu. Ia mengatakan, “Sebenarnya saya tidak bermaksud ṣalat, saya hanya ingin memberitahukan bagaimana cara Nabi saw. melakukan ṣalat.” Ini disebabkan ia menjadi imam sekaligus memberikan petunjuk praktis tentang cara-cara ṣalat yang benar.[137]

[136]Dalam hal ini, al-A‘ẓamī merujuk pada kitab *Fatḥ al-Qadīr* yang ditulis oleh Kamaluddīn Muḥammad ibn ‘Abdulwāḥid as-Siwāsī, yang terkenal dengan nama Ibn Ḥammām (w. 861 H.).

[137]Teks aslinya dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1993: 1: 276) hadis no. 636 yaitu:

Al-A'ẓamī menganggap aneh kesimpulan Goldziher ini, sebab apabila memang ada orang yang mengajar orang lain dalam suatu masyarakat, apakah hal itu dapat dijadikan bukti bahwa masyarakat itu bodoh seluruhnya?

Terkait dengan Suku Bani 'Abdul'asyhal, al-A'ẓamī menjelaskan bahwa suku ini tinggal di Madinah. Mereka adalah keluarga Sa'd ibn Mu'āż.[138] Abū Rāfi'[139] mengatakan bahwa Nabi saw. sering mengunjungi mereka seusai ṣalat 'Aṣar dan berbincang-bincang—terkadang—sampai menjelang Magrib. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa mereka ada yang mengetahui cara-cara ṣalat dari Nabi saw.. Selain itu, kritik yang dilontarkan Goldziher di atas juga—secara tidak langsung—menyimpan sanjungan untuk mereka. Namun, mengapa Goldziher tidak menarik kesimpulan bahwa justru pendidikan dalam Islam ini memperoleh posisi yang luhur di mana seorang budak apabila memang alim dapat saja menjadi imam bagi kaum bangsawan?

3. Riwayat yang menceritakan tentang umat Islam yang tidak memahami zakat fiṭrah—setelah diteliti al-A'ẓamī—ternyata kualitasnya lemah *(ḍa'īf).* Di samping itu, lebih dari 50 (lima puluh) orang tokoh sahabat yang tinggal di Baṣrah antara lain Abū Mūsā al-Asy'arī, Anas ibn Mālik, Qabīṣah ibn al-Mukharriq, 'Abdullāh ibn al-Mugaffal, dan 'Imrān ibn al-Ḥuṣain. Kedua orang sahabat yang disebut terakhir ini juga

---

حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا وهيب قال حدثنا أيوب عن أبي قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فِي مسجدنا هذا فقال إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة أصلي كيف رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي

[138]Tidak diketahui tahun lahir ataupun tahun wafatnya. Ia berasal dari kalangan sahabat, tepatnya dari suku Bani 'Abdul'asyhal. Hadisnya diriwayatkan oleh al-Bukhārī (*Software Maktabah Syāmilah).*

[139]Tidak diketahui tahun lahir ataupun tahun wafatnya. Ia berasal dari kalangan sahabat. Hadisnya diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Muslim, Abū Dāwud, at-Tirmiżī, an-Nasā'ī, dan Ibn Mājah (*Software Maktabah Syāmilah).*

termasuk dalam 10 (sepuluh) orang yang ditugaskan oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb untuk mengajar penduduk Baṣrah, dan al-Ḥasan al-Baṣrī menuturkan bahwa tidak ada orang yang datang di Baṣrah yang lebih baik daripada ‘Imrān ibn al-Ḥuṣain.

4. Tuduhan Goldziher bahwa bangsa Arab pada saat itu belum terisi dengan ajaran-ajaran Islam tidak memiliki argumen kuat, sebab Nabi saw. justru datang di suatu komunitas masyarakat Jahiliyah yang paganis, dan salah satu tugas yang diembannya adalah mengajarkan Islam kepada mereka, sehingga kesimpulan bahwa mereka tidak mengenal ajaran atau nilai-nilai Islam adalah tidak benar. Sebaliknya, realitas saat menunjukkan bahwa mereka itu sangat antusias mempelajari ajaran Islam dari Nabi saw.

   Al-A‘ẓamī menegaskan bahwa munculnya majlis-majlis pendidikan dalam suatu masyarakat tidaklah berarti masyarakat itu bodoh, justru hal itu menunjukkan tersebarnya pendidikan.

   Adapun kisah yang dijadikan bukti Goldziher bahwa orang-orang Islam tidak dapat membedakan antara al-Qur’an dan sya‘ir juga masih diperdebatkan keabsahannya. Ini dikarenakan Muḥammad ibn as-Sā’ib al-Kalbī (w. 146 H.) yang meriwayatkan kisah tersebut merupakan orang yang tertuduh berdusta dan termasuk golongan Rāfiḍah. Menurut Ibn ‘Asākir (499-571 H.), riwayat yang bersumber dari al-Kalbī tidak dapat dipercaya, karena ucapan ‘Awānah terkadang diputarbalikkan menjadi ucapan ‘Utaibah.

   Al-A‘ẓamī melakukan pelacakan terhadap kitab *al-Fihrist* yang dijadikan rujukan Goldziher. Selain itu, al-A‘ẓamī juga merujuk pada kitab *Tārīkh aṭ-Ṭabarī* dan diperoleh penjelasan bahwa ‘Utaibah ibn an-Naḥḥās ikut berpartisipasi memerangi orang-orang murtad pada tahun 11 H., dan diperkirakan saat itu ia berumur 20 tahun (atau paling tidak 15 tahun). Ia kemudian diangkat Khalifah ‘Uṡmān ibn ‘Affān menjadi pejabat kota Ḥelwān pada tahun 35 H., dan 10 tahun kemudian

ia diangkat Mu'āwiyah menjadi gubernur Kūfah. Jika 'Utaibah hidup dan berumur secara wajar, maka dimungkinkan ia wafat tahun 50-60 H. Sedangkan 'Awānah—menurut Ibn an-Nadīm (w. 438 H.) dalam *al-Fihrist*—lahir sekitar tahun 85 H. dan wafat tahun 147 H. Oleh karena itu, tidak mungkin 'Awānah berdiri untuk memprotes khutbah gubernur 'Utaibah, kecuali 'Utaibah pada saat itu sudah tua sekali dan umur 'Awānah kurang dari 15 tahun. Apabila kisah ini benar, maka hal itu terjadi pada akhir abad I H., atau awal abad II H, dan umur 'Utaibah sudah lebih dari 100 tahun. Rasanya sulit untuk diterima akal apabila orang yang sudah seusia itu diangkat menjadi gubernur sekaligus diserahi tugas untuk memerangi para pembangkang dari Khawārij.

5. Al-A'ẓamī merasa heran dengan argumen yang diambil Goldziher, karena perang antara 'Alī dan Mu'āwiyah telah menjadi saksi sejarah, dan wajar jika setiap negara—sampai saat ini—pemerintah selalu mengangkat pegawai dan pejabat yang setia kepadanya, bukan yang membangkang. Inilah yang dilakukan dinasti Umayyah pada saat itu.

   Selain itu, tidak ada tanda-tanda bahwa mereka memalsu hadis, baik secara resmi ataupun tidak. Fakta yang ada hanyalah ucapan Mu'āwiyah kepada al-Mugīrah untuk mencaci dan mengecam 'Alī, serta mengucilkan para pengikut 'Alī. Tidak ada kritik atas Mu'āwiyah kecuali hanya karena ucapannya ini seandainya memang benar ia mengucapkan demikian. Akan tetapi, faktanya sejauh ini tidak ditemukan indikator bahwa Mu'āwiyah memalsu hadis.

Pada akhirnya, al-A'ẓamī (1978: 15) berkesimpulan bahwa argumen-argumen yang dilontarkan Goldziher tidak didasarkan pada kajian ilmiah, tetapi semata-mata hanya berdasarkan kecenderungan pribadinya saja. Selain itu, kesimpulan pemikiran Goldziher hanya berdasarkan atas sumber-sumber yang tidak komprehensif tentang kegiatan pendidikan dan situasi keagamaan pada abad I H. Menurut al-A'ẓamī (1992: 68), seorang peneliti dan sejarawan

seharusnya teliti dan waspada ketika ia menukil sebuah sumber, termasuk sumber-sumber yang terkait dengan dinasti Umayyah.

Sejalan dengan al-A'ẓamī, al-Khaṭīb (1995: 95-126) juga mengungkapkan bahwa aktifitas ilmiah sejatinya telah muncul sejak masa awal Islam yang ditunjukkan melalui pusat-pusat studi yang tersebar ke beberapa wilayah saat itu, seperti di Madinah, Makkah, Kufah, Baṣrah, Syam, Mesir, Andalusia, Yaman, Jurjān, Qazwain, dan Khurasan.

Pendapat Goldziher yang meragukan otentisitas hadis Nabi saw. dikarenakan menurutnya ada upaya pemalsuan yang dilakukan ulama hadis dan umat Islam. Bahkan, ia berasumsi bahwa mereka memang melegalisasi aktifitas pemalsuan hadis tersebut. Menurut al-A'ẓamī, pendapat Goldziher ini tidaklah logis, karena para ulama justru sangat berhati-hati dalam menentukan otentisitas suatu hadis sejak awal Islam.[140] 'Āisyah putri Abū Bakr pernah menyatakan bahwa ayahnya telah membakar catatan yang berisi sekitar lima ratus hadis. Sikap Abū Bakr ini disebabkan karena ia khawatir salah dalam meriwayatkan hadis (aż-Zahabī, t.th.: 1: 5 Abū Syahbah; 1989: 470-472).[141]

---

[140] Pendapat senada juga diungkap para sarjana hadis yang semasa dengan al-A'ẓamī, yakni As-Sibā'ī (2001: 55-71), 'Ajjāj al-Khaṭīb (1995: 428-432), Abū Syahbah (1989: 259-268).

[141]Teks selengkapnya riwayat ini dalam *Tażkirah al-Ḥuffāẓ* aż-Zahabī yaitu:
حدثني بكر بن محمد الصيرفي بمرو انا محمد ابن موسى البربري انا المفضل بن غسان انا على بن صالح انا موسى بن عبد الله بن حسن بن حسن عن ابراهيم بن عمر بن عبيد الله التيمي حدثني القاسم بن محمد قالت عائشة جمع ابي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت خمسمائة حديث فبات ليلته يتقلب كثيرا قالت فغمني فقلت أتتقلب لشكوى أو لشئ بلغك ؟ فلما اصبح قال أي بنية هلمى الاحاديث التى عندك فجئته بها فدعا بنار فحرقها، فقلت لم احرقتها ؟ قال خشيت ان اموت وهي عندي فيكون فيها احاديث عن رجل قد ائتمنته ووثقت ولم يكن كما حدثني فاكون قد نقلت ذاك.

Demikian pula ketika Abū Bakr didatangi seorang nenek yang menanyakan tentang bagiannya dalam harta warisan cucunya, Abū Bakr menjawab, "Saya tidak menemukan adanya bagian untuk nenek dalam Kitabullah. Saya tidak tahu apakah Nabi saw. menetapkan bagian untuk kasus seperti ini." Lalu, ia bertanya kepada para sahabat mengenai hal itu. Al-Mugīrah mengatakan bahwa Nabi saw. menetapkan seperenam bagian bagi seorang nenek. Atas informasi itu, Abū Bakr bertanya kepada al-Mugīrah, "Apakah ada orang lain bersamamu?" Atas pertanyaan Abū Bakr itu, Muḥammad ibn Maslamah al-Anṣārī lalu berdiri dan memberikan pernyataan seperti yang diberikan oleh al-Mugīrah ibn Syu'bah. Berdasarkan kedua pernyataan tersebut, Abū Bakr memberikan bagian seperenam kepada nenek tersebut (aż-Zahabī, t.th.: 1: 2).[142]

Sikap hati-hati dalam meriwayatkan dan menerima suatu hadis juga dilakukan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Diriwayatkan bahwa suatu hari Abū Mūsā al-Asy'arī pergi menemui 'Umar. Ketika sampai di depan pintu, Abū Mūsā mengucapkan salam tiga kali. Ketika salamnya tidak juga dijawab, ia memutuskan untuk pulang. 'Umar memanggilnya dan bertanya kepadanya, "Apa yang mencegahmu masuk?" Abū Mūsā berkata, "Saya mendengar Nabi saw. mengatakan, "Jika salah seorang di antaramu meminta izin tiga kali (untuk masuk rumah orang lain) dan tidak diberi izin, maka hendaknya ia pulang." Kemudian, 'Umar meminta kepada

[142]Teks selengkapnya riwayat ini dalam *Tażkirah al-Ḥuffāż* aż-Zahabī adalah sebagai berikut:

روى ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان الجدة جاءت إلى ابي بكر تلتمس ان تورث فقال ما اجد لك في كتاب الله شيئا وما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذكر لك شيئا ثم سأل الناس فقام المغيرة فقال حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله يعطيها السدس فقال له هل معك احد فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فانفذه لها أبو بكر رضى الله عنه.

Abū Mūsā agar membuktikan pernyataannya mengenai sabda Nabi saw. tersebut. Abū Mūsā lalu mendatangkan seorang saksi. ‘Umar mengatakan kepada Abū Mūsā bahwa ia tidak mencurigai keotentikan pernyataannya, tetapi ini merupakan kepedulian ‘Umar agar orang-orang lebih berhati-hati dalam menyampaikan hadis dari Nabi saw. (aż-Zahabī, t.th: 1: 6).[143]

Sikap Abū Bakr dan ‘Umar ini juga diikuti oleh ‘Uṡmān ibn ‘Affān. Ia pernah meminta kepada para sahabat agar tidak banyak meriwayatkan hadis yang mereka tidak pernah mendengar hadis itu pada masa Abū Bakr dan ‘Umar. Pernyataan ‘Uṡmān ini memperlihatkan bahwa beliau mengakui dan membenarkan sikap hati-hati kedua khalifah pendahulunya dan sekaligus ingin melanjutkan sikap tersebut.

Demikian pula dengan ‘Āisyah[144] yang selalu mempertanyakan hadis-hadis yang ia dengar dan disaksikannya sendiri. Upaya ‘Āisyah ini dimaksudkan untuk mengontrol hadis-hadis yang telah tersebar di kalangan para sahabat Nabi saw. Ia selalu memperhatikan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat, dan tidak

---

[143]Riwayat selengkapnya dalam aż-Zahabī sebagai berikut:

عن ابي نضرة عن ابي سعيد ان ابا موسى سلم على عمر من وراء الباب ثلاث مرات فلم يؤذن له فرجع فارسل عمر في اثره فقال لم رجعت قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا سلم احدكم ثلاثا فلم يجيب فليرجع قال لتأتيني على ذلك ببينة أو لافعلن بك فجاءنا أبو موسى منتقعا لونه ونحن جلوس فقلنا ما شأنك فاخبرنا وقال فهل سمع احد منكم فقلنا نعم كلنا سمعه فارسلوا معه رجلا منهم حتى اتى عمر فاخبره، احب عمر أن يتأكد عنده خبر ابي موسى بقول صاحب آخر

[144]‘Āisyah berasal dari suku Tayim, salah satu suku Arab terpandang, bagian dari keluarga besar suku Quraisy. Ayahnya adalah Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq ibn Abī Qaḥāfah ‘Uṡmān ibn ‘Āmir ibn Ka’b ibn Sa’d ibn Tayim ibn Murrah ibn Ka’b ibn Lu’ay. Sehingga, nasabnya bertemu dengan garis keturunan Nabi Muhammad saw. pada Murrah ibn Ka’b. Sedangkan ibunya bernama Umm Raumān Zainab bint ‘Āmir ibn ‘Uwaimir ibn ‘Abd Syams ibn ‘Itāb ibn ‘Uzainah ibn Dahmān ibn al-Ḥāriṡ ibn Ganam ibn Mālik ibn Kinānah (an-Nadawī, 2007: 4 & Salim, 2003: 123).

segan untuk mengoreksinya jika ditemukan kesalahan. Setidaknya ada sembilan sahabat yang pernah dikoreksi hadisnya oleh ʻĀisyah, yaitu: ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb, ʻAbdullāh ibn ʻUmar, Abū Saʻīd al-Khudrī, Ibn ʻAbbās, Abū Hurairah, Marwān ibn al-Ḥakam, Fāṭimah bint Qais, ʻAlī ibn Abī Ṭālib, dan Abū Ṭalḥah (az-Zarkasyī, 1980: 3-52).

Sikap hati-hati dan kritisisme para sahabat ini tetap diteruskan oleh para ulama berikutnya yang mencermati para periwayat dan muatan hadis yang diriwayatkannya dalam suatu aktifitas yang disebut dengan kritik hadis. Aktifitas kritik ini tidak hanya memfokuskan pada sanadnya saja sebagaimana asumsi para islamisis, melainkan juga memperhatikan aspek matannya (al-Aʻẓamī, 1982: 5-7; Abū Syahbah, 1989: 222 & as-Sibāʻi, 2001: 56-57).

Gugatan Goldziher terhadap kredibilitas az-Zuhrī yang dinilainya sebagai pemalsu dan pencipta hadis demi mendapatkan kekuasaan dari khalifah sebagaimana terurai di atas, didasarkan pada kedekatan antara az-Zuhrī dengan para khalifah Bani Umayyah. Goldziher mengutip suatu riwayat yang menceritakan bahwa Khalifah Ibrāhīm ibn al-Walīd pernah mendatangi az-Zuhrī dengan membawa sebuah buku dan meminta kepada az-Zuhrī untuk meriwayatkan pernyataan-pernyataan dalam buku itu untuk menjadi koleksi hadis.

Cerita di atas dijadikan Goldziher sebagai salah satu bukti yang menunjukkan bahwa para khalifah Bani Umayyah memanipulasi hadis demi kepentingan mereka. Motif az-Zuhrī menerima permintaan khalifah untuk memalsukan hadis—menurut Goldziher—bukan dikarenakan motif yang tidak saleh, melainkan karena alasan stabilitas negara, meskipun terkadang ia mengalami pertentangan batin, tetapi ia tidak mampu menolak secara tegas tekanan dari para khalifah tersebut. Hal ini terlihat dari ungkapan Maʻmar dalam menggambarkan kondisi az-Zuhrī, *akrahanā ʻalaihi hā'ula' al-umarā'* (Goldziher, 1971: 47).

Fazlur Rahman (1979: 49) cenderung mempercayai cerita di atas sebagai hal yang mungkin terjadi, bahwa az-Zuhrī mungkin

telah memberikan dukungannya kepada pandangan-pandangan resmi negara karena pertimbangan stabilitas negara, bahkan Rahman menambahkan,

> *That opposing political parties tried to influence public opinion through the medium of the hadith and used the names of great authorities of tradition is a fact no one conversant with the early history of Islam may deny.*
>
> Pada kenyataannya, masing-masing partai politik berusaha mempengaruhi opini publik melalui media hadis dan menggunakan nama-nama tokoh yang memiliki otoritas tinggi dalam hadis merupakan suatu hal yang lumrah dan tidak terbantahkan pada masa awal Islam.

Goldziher memberikan salah satu contoh hadis yang dipalsukan oleh az-Zuhrī yaitu hadis yang berisi tentang keutamaan pergi ke tiga masjid. Pendapat Goldziher ini dibantah oleh al-A'ẓamī (1982: 127-128) yang menyatakan bahwa tidak ada bukti-bukti historis yang menguatkan pendapat Goldziher. Az-Zuhrī lahir tahun 50 H. (menurut pendapat lain disebutkan bahwa ia lahir tahun 58 H.). Ia belum pernah bertemu dengan 'Abdulmālik ibn Marwān sebelum tahun 81 H. Di sisi lain pada tahun 67 H. Palestina berada di luar kekuasaan 'Abdulmālik ibn Marwān, dan pada tahun 68 H., orang-orang dari dinasti Umayyah berada di Makkah pada musim haji. Selain itu, 'Abdulmālik berinisiatif untuk membangun Qubbah aṣ-Ṣakhra yang akan dijadikan pengganti Ka'bah itu pada tahun 68 H. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa az-Zuhrī pada saat itu baru berumur 10 atau 18 tahun, sehingga sangat tidak logis jika anak seumur itu berani mengubah pelaksanaan ibadah haji dari Makkah ke Yerussalem, sementara pada saat yang sama banyak para sahabat dan tābi'īn senior yang masih hidup di Syam. Mereka dipastikan tidak akan diam saja jika kejadian yang ganjil itu benar terjadi. Selain menunjukkan data-data historis, al-A'ẓamī juga menjelaskan

adanya 18 orang yang meriwayatkan hadis tentang keutamaan pergi ke tiga masjid tersebut selain az-Zuhrī.[145]

Berbeda dari al-Aʻẓamī, ketiga sarjana hadis—al-Khaṭīb, Abū Syahbah dan as-Sibāʿī—lebih mengedepankan pendekatan normatif dalam menanggapi pandangan Goldziher di atas. ʻAjjāj al-Khaṭīb (1997: 326-327) mengutip pendapat as-Sibāʿī bahwa kepribadian az-Zuhrī yang dikenal sebagai orang terpercaya maka tidak logis baginya untuk memalsukan hadis. Terlebih hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim yang memiliki pengetahuan yang sempurna tentang hadis dan para periwayatnya, sehingga tidak mungkin mereka menuangkan hadis palsu dalam karya-karyanya (Abū Syahbah, 1989: 79 & 300).

2. Pembelaan al-Aʻẓamī terhadap Kritik Joseph Schacht

a. Biografi Joseph Schacht

Joseph Schacht (selanjutnya hanya disebut Schacht) lahir pada tanggal 15 Maret 1902 di Ratibor, Silesia.[146] Di kota ini, ia tumbuh

[145]Mereka adalah: (1) ʻAbdulmālik ibn ʻUmair (33-136 H.) dari Qazʻah ibn Yaḥyā dari Abū Saʿīd al-Khudrī (8 SH-74 H.); (2) al-Qāsim ibn al-ʻAbbās (w. 130 H.) dari Qazʻah dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (3) Qatādah ibn Diʻāmah (61-117 H.) dari Qazʻah dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (4) Ibrāhīm ibn Sahl dari Qazʻah dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (5) Quṣaim dari Qazʻah dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (6) Mujālid ibn Saʿīd (w. 144 H.) dari Abū al-Wadāk dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (7) ʻAbdulḥamīd ibn Bahrām dari Syahr (w. 112 H.) dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (8) Al-Laiṡ ibn Abī Sulaim (w. 148 H) dari Syahr dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (9) ʻAbdulmālik ibn ʻUmair dari ʻIkrimah ibn ʻAbdurraḥmān (w. 103 H.) dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (10) Abān ibn Saʻlabah dari ʻAṭiyyah ibn Saʻd (w. 111 H.) dari Abū Saʿīd al-Khudrī; (11) ʻAbdulmālik dari ʻUmar ibn ʻAbdurraḥmān dari Abū Baṣrah al-Gifārī; (12) Yazīd ibn Abī Ḥabīb (w. 128 H.) dari Murṡid ibn ʻUbaidillah dari Abū Baṣrah al-Gifārī; (13) Hisyām ibn Saʻd (w. 159/160 H.) dari Nāfiʻ (w. 117 H) dari Ibn ʻUmar; (14) Salamah ibn Kuhail dari Ḥujjiyyah ibn ʻAdī dari ʻAlī; (15) Yazīd ibn Abī Maryam (w. 140 H.) dari Qazʻah dari ʻAbdullāh ibn ʻAmr; (16) Muḥammad ibn Ibrāhīm (w. 120 H.) dari Abū Salamah ibn ʻAbdurraḥmān (21-94/104 H.) dari Abū Hurairah; (17) Muḥammad ibn ʻAmr ibn ʻAlqamah (w. 145 H.) dari Abū Salamah dari Abū Hurairah; (18) ʻImrān ibn Abī Anas (w. 117 H.) dari Salmān al-Agarr dari Abū Hurairah (al-Aʻẓamī, 1982: 130-131)

berkembang dan tinggal selama delapan belas tahun pertama dari kehidupannya. Ia berasal dari keluarga agamis dan terdidik. Ayahnya, Eduard Schacht, seorang penganut Katolik Roma dan berprofesi sebagai guru bagi anak-anak bisu dan tuli. Ibunya bernama Maria Mohr (Minhaji, 2001: 3). Iklim agamis dan pendidikan keluarganya memberinya kesempatan untuk mengkaji ajaran-ajaran Kristen dan juga bahasa Yahudi sejak usia kanak-kanak, yang selanjutnya menjadi bekal penting bagi pemahamannya atas agama-agama besar di Timur Tengah. Bernard Lewis sebagaimana dikutip Minhaji (2001: 4) pernah menulis, "Selama periode tertentu untuk mengkaji agama, seorang rabi datang untuk mengajarkan bahasa Yahudi kepada anak-anak Yahudi. Meskipun Schacht muda tidak termasuk salah satu dari mereka, tetapi ia mencoba melengkapi tugas-tugasnya yang lain dan mencoba agar dirinya dapat diterima di kelompok itu ketika pertama kalinya ia mempelajari bahasa Yahudi."

Riwayat pendidikan Schacht dimulai di Ratibor dengan menempuh pendidikan Gymnasium Klasikal selama tahun 1911-1920. Ia melanjutkan studinya untuk mengkaji filologi klasik, semitik, dan juga teologi pada Universitas Breslau dan Leipzig. Pada tahun 1923, ia berhasil memperoleh gelar Doktor pada usia 21 tahun.

Schacht mengawali karirnya sebagai seorang dosen pada Universitas Freiburg tahun 1925, dan empat tahun kemudian ia dikukuhkan menjadi Guru Besar dalam bidang bahasa-bahasa Ketimuran. Pada tahun 1932, ia diminta menduduki jabatan dalam bidang yang sama pada Universitas Konisberg, tetapi jabatan ini hanya dijalaninya selama dua tahun, karena pada tahun 1934 ia meletakkan jabatannya sebagai isyarat protes terhadap rezim Nazi. Kemudian, ia memutuskan untuk meninggalkan negerinya Jerman dan hijrah ke Cairo untuk mengajar tata bahasa Arab dan bahasa

[146]Daerah ini dulu termasuk wilayah Jerman dan kini masuk kekuasaan negara Polandia.

Suryani di Universitas Fuad Awal (kini Universitas Cairo) (Ya'qub, 2000: 19 & Minhaji, 2001: 6).

Ketika Perang Dunia II meletus pada bulan September 1939, Schacht meninggalkan Cairo dan pindah ke Inggris untuk kemudian bekerja sebagai peneliti masalah-masalah ketimuran di Departemen Penerangan Inggris dan mengisi program Bahasa Arab di Radio BBC London. Pada tahun 1946, ia diminta sebagai dosen dan peneliti kajian-kajian keislaman pada Universitas Oxford, sekaligus menyusun karyanya yang berjudul *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.*

Semangat besar yang dimiliki Schacht untuk terus menuntut ilmu mendorongnya untuk belajar lagi di Universitas Oxford dan berhasil menyandang dua gelar, yakni gelar M.A yang diraihnya pada tahun 1947 dan gelar D.Litt yang diterima pada tahun 1952. Dua tahun kemudian, ia meninggalkan Inggris dan mengajar di Universitas Leiden Belanda sebagai Guru Besar bidang Bahasa Arab hingga tahun 1959, dan memutuskan untuk pindah ke Universitas Colombia New York hingga meninggal dunia pada tahun 1969 (Ya'qub, 2000: 20).

Selain *The Origins* yang terbit pertama kalinya pada tahun 1950*,* Schacht juga menulis buku *An Introduction to Islamic Law* yang terbit pada tahun 1960. Selama delapan belas tahun terakhir dari kehidupannya, Schacht menerima banyak pengakuan publik, yang dibuktikan dengan: pemberian gelar Doktor kehormatan di bidang hukum oleh Universitas Aljazair pada tahun 1953, terpilih sebagai anggota Akademi Arab di Damaskus pada tahun 1954 dan Akademi Kerajaan Belanda pada tahun 1956, serta hadiah bergengsi *The Giorgio Levi Della Vida,* medali dari Pusat Kajian Timur Dekat, Universitas California, Los Angeles, pada tanggal 9 Mei 1969 (Minhaji, 2001: 13).

b. Kritik Joseph Schacht terhadap Hadis

1) Konsep Sunnah/Hadis

Pemaknaan sunnah yang diberikan Schacht tidak berbeda dengan pemaknaan yang diberikan oleh Goldziher. Sunnah pada

masa pra-Islam berarti tradisi yang benar dan pantas, serta patut ditiru yang diriwayatkan secara lisan oleh nenek moyang mereka. Menurut Schacht (1950: 54; 1964: 17), konsep sunnah pada tradisi Arab pra-Islam ini selanjutnya masuk ke dalam Islam. Sunnah dalam Islam didefinisikan sebagai tradisi-tradisi yang bisa dijadikan teladan dan normatif, baik yang diambil dari kebiasaan yang lebih tua (doktrin mażhab-mażhab yang disepakati) atau diproyeksikan kepada Nabi saw. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika beberapa persoalan hukum dalam Islam itu didasarkan atas atau merepresentasikan kontinyuitas tradisi Arab pra-Islam.

Schacht mencontohkan poligami yang disetujui oleh al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. sejatinya adalah praktek umum orang-orang Arab pra-Islam. Demikian pula dengan institusi arbitrator *(ḥakam)* yang menurut Schacht didasarkan pada tradisi Arab yang telah dimodifikasi dalam Islam. Kualifikasi utama yang diperhatikan dari seorang *ḥakam* untuk bisa memberikan saran atau memutuskan perkara dalam suatu masyarakat menurut tradisi Arab adalah sifat-sifat pribadinya, pengetahuannya, kebijaksanaannya, integritasnya, reputasinya, dan kekuatan supranaturalnya. Terma *ḥakam* dipakai pula secara berulang dalam al-Qur'an (QS. An-Nisā': 35, 65, 105) (Schacht, 1964: 10). Jadi, dapat dipahami bahwa Muhammad, dalam pandangan Schacht, memelihara tradisi Arab pra-Islam. Ia tidak menciptakan suatu hukum baru, karena Muhammad sebagai Rasul tidak memiliki otoritas sama sekali untuk membuat suatu kebijakan hukum. Ia hanya berperan sebagai juru selamat untuk mengarahkan bagaimana manusia bertindak, berperilaku agar selamat menghadapi hari perhitungan supaya dapat masuk surga (1950: v; 1964: 11). Dengan demikian, otoritas Nabi saw. menurut Schacht hanya dalam urusan agama, dan wilayah hukum tidak dikategorikan dalam wilayah agama tersebut.

Kritik Schacht terhadap sunnah semakin tajam ketika ia mengungkapkan bahwa setelah wafatnya Nabi saw., *al-khulafā' ar-rāsyidīn* banyak melakukan ekspansi ke berbagai daerah di luar jazirah Arab. Akibatnya, ada beberapa aspek dalam kehidupan

daerah taklukan yang kemudian diserap, bahkan diadopsi secara cukup luas, seperti metode perpajakan dan wakaf (Schacht, 1964: 19). Pada saat itu, terma 'sunnah' belum diwujudkan secara khusus kepada hadis-hadis dari Nabi saw. Untuk mendukung pendapatnya, Schacht mengutip Margoliouth yang menuturkan riwayat bahwa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb telah mengirim surat kepada Abū Mūsā al-Asy'arī yang saat itu menjadi *qāḍī* Basrah, berisi instruksi untuk memakai sunnah yang berlaku *(as-sunnah al-muttaba'ah)* sebagai salah satu dari sumber-sumber penting yang berkenaan dengan persoalan-persoalan hukum. Selain itu, Schacht mengutip pendapat Ibn al-Muqaffa' (106-142 H.), seorang sekretaris negara pada akhir pemerintahan Umayyah, yang menyatakan bahwa sunnah yang dipahami pada masa itu tidak didasarkan pada preseden yang dibuat oleh Nabi saw. ataupun para khalifah yang awal, melainkan digunakan pada awal abad II H. untuk kepentingan regulasi administratif pemerintahan Bani Umayyah (Schacht, 1950: 58).

Schacht (1950: 59) menegaskan bahwa pada masa asy-Syāfi'ī (150-204 H.)-lah terma sunnah ini mengalami pengkhususan sebagai model perilaku yang berasal dari Nabi saw. Oleh karenanya, menurut Schacht, Ibn al-Muqaffa' telah berada pada posisi yang berseberangan dengan asy-Syāfi'ī ketika ia menyatakan bahwa para khalifah bebas untuk menciptakan dan mengkodifikasi sunnah.

Berdasarkan data-data tersebut di atas, maka kemudian Schacht meyakini bahwa sebelum asy-Syāfi'ī memperkenalkan konsep 'sunnah Nabi', sunnah dipahami sebagai tradisi yang hidup oleh mażhab-mażhab hukum yang telah disepakati, tanpa harus merujuk kepada Nabi saw. Untuk mendukung pendapatnya, ia mencoba mengajukan bukti dengan memperlihatkan bagaimana konsep sunnah digunakan oleh mażhab Madinah, mażhab Syria, dan mażhab Irak. Salah satunya adalah bahwa Imam Mālik—yang dinilai Schacht sebagai representasi mażhab Madinah—tidak mengidentikkan kata sunnah dengan isi atau kandungan hadis dari

Nabi (Schacht, 1950: 61).[147] Selain itu, Schacht juga merujuk pada diskusi antara asy-Syāfiʿī dengan salah satu ulama mażhab Madinah berkebangsaan Mesir[148] mengenai proses pembuatan sunnah, dan diperoleh jawaban dari lawan diskusi asy-Syāfiʿī bahwa pembuatan sunnah melalui dua cara: Pertama, sumber-sumber di kalangan sahabat Nabi saw. memegang pendapat yang menyetujui ajaran yang dimaksud. Kedua, orang-orang tidak berselisih dalam hal tersebut (Schacht, 1950: 62).[149]

Berdasarkan uraian ini, dapat dipahami bahwa sunnah menurut Schacht pada mulanya memiliki arti sebuah tradisi yang dapat dijadikan teladan, tidak hanya berasal dari Nabi saw. Atau, dengan kata lain sunnah merupakan tradisi yang hidup *(living tradition/* dalam bahasa Arab: *al-ʻamal* atau *al-amr al-mujtamaʻ ʻalaih)* dari masyarakat muslim lokal tertentu. Sunnah selama periode *al-khulafā' ar-rasyidīn* bercampur dengan sunnah wilayah-wilayah yang ditaklukkan di luar Jazirah Arab. Asy-Syāfiʿī-lah yang berperan mengkhususkan konsep sunnah sebagai suatu teladan yang berasal dari Nabi saw. Selain itu, hukum Islam termasuk

[147]Schacht menyebut beberapa contoh hadis dari *Muwaṭṭa',* misalnya hadis no. 196 yang menunjukkan bahwa Imam Mālik mengutip keputusan dari az-Zuhrī yang diakhiri dengan kata 'ini adalah sunnah', dan Imam Mālik kemudian menambahkan bahwa dia telah menemukan hal ini telah menjadi doktrin dari mażhab Madinah. Adapun detail masing-masing contoh dijelaskan lebih lanjut dalam pembelaan al-Aʻẓamī terhadap teori Schacht mengenai konsep sunnah dengan maksud untuk menghindari pengulangan.

[148]Schacht tidak menyebut secara eksplisit nama ulama dimaksud.

[149]Kutipan teks asli yang menjadi rujukan Schacht yaitu: *Shafi'i addresses the Egyptian Medinese, "You claim to establish the sunnah in two ways: one is to find that the authorities among the companions of the Prophet held on an opinion that agrees with the doctrine in question, and other is to find that men did not disagree on itu, and you reject it (as not being the sunna) if you do not find a corresponding opinion on the part of the authorities or if you find that men disagree."* Dalam analisisnya terhadap kutipan Schacht ini, al-Aʻẓamī melontarkan kritiknya bahwa jika rujukan seperti ini yang dipegangi, justru akan didapati hanya sedikit sekali yang dapat digunakan sebagai dasar teori yang valid mengenai mażhab Madinah. Al-Aʻẓamī (1996: 43) beralasan karena pendapat-pendapat tentang bagaimana ahli Madinah membuat sunnah itu adalah berasal dari pendapat lawan-lawan mażhab Madinah.

sumbernya (sunnah/hadis) mulai dikenal sejak penunjukan para hakim *(qāḍī)* yang terjadi pada periode Bani Umayyah. Dengan demikian, pandangan Schacht ini mengindikasikan bahwa hukum secara teknis belum ada pada abad pertama Hijriyah, melainkan muncul sebagai suatu praktik populer yang dilakukan pada periode akhir dari pemerintahan Bani Umayyah dan direfleksikan dalam sejumlah hadis.

Sejatinya para ulama tidak secara rigid mengkhususkan sunnah hanya kepada Nabi saw. Abū Syahbah (1989: 34) mengungkapkan bahwa sunnah tidak selalu datang dari Nabi saw., melainkan juga bisa dari sahabat. Tetapi, memang jika seseorang mengungkapkan *min as-sunnah* lazimnya yang dimaksud adalah sunnah Nabi saw. Demikian pula dengan 'Ajjāj al-Khaṭīb (1995: 21) yang menulis dalam bukunya, *Uṣūl al-Ḥadīṡ,* bahwa sunnah merujuk kepada Nabi saw. dan amalan-amalan para sahabat baik yang terdapat dalam al-Qur'an, atau yang diambil dari teladan dan perintah Nabi saw ataukah tidak, karena mengikuti tradisi yang berlaku di dalam komunitas mereka, atau ijtihad yang disepakati di kalangan mereka. Namun, ini bukan berarti bahwa sunnah harus merujuk kepada selain Nabi saw. sebagaimana pandangan Schacht.

Jika dianalisis, teori Schacht bahwa sunnah Nabi saw. tidak dikenal masyarakat Islam, dan bahwa hadis-hadis hukum teknis belum ada pada abad I H. tidaklah logis dan mengabaikan realitas umat Islam pada masa-masa awal. Bagaimana mungkin perkataan, tindakan dan pendirian Muhammad saw. sebagai teladan umat Islam tidak diikuti dan dicontoh sebagai sunnah Nabi saw.? Realitas yang terjadi adalah para sahabat dengan seksama selalu memperhatikan tindakan keseharian Nabi saw. untuk menjadi teladan mengenai cara bertingkah laku dan mengamalkan ajaran Islam sesuai dengan ajaran Islam dan sunnah Nabinya.

Para sahabat Nabi saw. selalu mengamalkan dan menyebarkan tindakan dan keseharian Nabi saw. kepada para sahabat yang lain dan secara sadar dianggapnya sebagai sunnah yang harus diikuti,

seperti ketika meniru tata cara ṣalat, tayammum, puasa dan sebagainya.

Fakta sejarah yang lain adalah para sahabat sendiri dalam berbagai hal banyak berbeda pendapat[150] atau merasa kesulitan dalam memahami al-Qur'an.[151] Upaya menyelesaikan *ikhtilāf* tersebut yaitu dengan cara para sahabat mendatangi Nabi saw. dan meminta kepada beliau untuk menyelesaikan perbedaan di kalangan sahabat tersebut dan menghasilkan apa yang disebut sunnah atau hadis Nabi saw.

2) *Back Projection*

Schacht berpandangan bahwa melalui studi terhadap *isnād* yang merupakan elemen kunci untuk menentukan otentisitas masing-masing hadis memungkinkan kita untuk menentukan awal

---

[150]Seperti ketika para sahabat bersilang pendapat dalam memahami sabda Nabi saw.:

لاَ يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إلاَّ فِي بَنِي قُرَيْظَةَ

Janganlah seorang pun ṣalat 'Aṣar kecuali di Bani Quraiẓah (al-Bukhārī, 1993: 3: 499)

Sebagian sahabat memahami larangan tersebut berdasarkan pada hakikat perintah tersebut, sehingga mereka tidak melaksanakan ṣalat 'Aṣar pada waktunya. Sedang segolongan sahabat lainnya memahami perintah tersebut dengan perlunya segera menuju Banī Quraiẓah dan tidak bersantai-santai dalam peperangan, sehingga bisa ṣalat tepat pada waktunya. Perbedaan penyikapan para sahabat ini lalu disampaikan kepada Nabi saw. Lalu, Nabi saw. Membiarkannya tanpa ada yang disalahkan atau diingkarinya. Jadi, *ikhtilāf* para sahabat yang dilaporkan kepada Nabi saw. ini menghasilkan *sunnah taqrīriyyah.*

[151]Sahabat bernama 'Adī ibn Ḥātim bercerita bahwa ketika QS. Al-Baqarah: 187 yang berbunyi:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

itu turun, ia mengambil dua utas tali, lalu diletakkan di bawah bantal. Sesekali dipandanginya tali itu hingga jelas warna hitam-putihnya. Pada suatu hari, ia menyampaikan perilakunya tersebut kepada Nabi saw. Beliau berkomentar, "Alangkah besar bantalmu itu. Yang dimaksud dalam ayat itu adalah putihnya siang dan hitamnya malam." Jika putihnya siang dan gelapnya malam itu tidak terhingga besarnya, maka demikian pula dengan bantal yang menyelimuti keduanya (al-Qurṭubī, 2003: 2: 192).

kemunculan hadis-hadis itu. Ia mengajukan teori bahwa *isnād* pada mulanya belum sempurna dan memiliki kecenderungan tumbuh ke belakang serta mengklaim otoritas yang lebih tinggi, demikian seterusnya hingga kepada Nabi saw. (Schacht, 1964: 5).

Kondisi umat Islam pada abad ke-2 H. terpecah ke dalam kelompok-kelompok yang saling bertentangan. Masing-masing kelompok mempunyai pendapat tertentu disertai argumen yang sama-sama kuat. Oleh karenanya, mereka memerlukan penyandaran kepada tokoh yang memiliki otoritas tinggi dan dianggap dapat mengalahkan pihak lawan. Akan tetapi, meskipun keputusan hukum tersebut telah disandarkan pada tokoh yang memiliki otoritas tinggi tersebut, namun hal itu belum mampu meredam perselisihan di antara mereka, maka untuk mengatasinya diperlukan proyeksi kepada otoritas tertinggi yaitu Nabi Muhammad saw., dan lahirlah bentuk pengambilan keputusan yang baru yaitu hadis Nabi saw.

Pendapat seorang tābi'īn harus mengalah kepada keputusan seorang sahabat, begitu pula seorang sahabat harus tunduk kepada ucapan dan perilaku Nabi saw. Mengingat beliau memegang otoritas tertinggi kedua setelah al-Qur'an, maka hadis dengan segera merupakan pemutus akhir dari segala pertikaian hukum (Schacht, 1950: 3-4). Dengan kata lain, para ulama abad II H. Memproyeksikan teori-teori dan keputusan-keputusan mereka ke belakang sampai kepada Nabi saw. dengan tujuan untuk menambahkan otoritas kepada teori-teori dan keputusan-keputusan tersebut *(back projection).* Schacht (1950: 169) menyatakan,

> *We sometimes find that which consist of a rigid and formal chain of representatives of a school of law and project its doctrine back to some ancient authority, are duplicated by others which go back to the same authority by another way. This was intended as a confirmation of the doctrine of the school by seemingly independent evidence. A Medinese example is: Ibn 'Uyaina-'Abdalrahmān b. Qāsim-his father Qāsim b. Muḥammad-'Uthmān, Zaid b. Thābit and Marwān b.*

Ḥakam. The interruption in the isnād above Qāsim was remedied, and 'Abdalraḥmān b. Qāsim eliminated. In Mālik: Yaḥyā b. Sa'īd-Qāsim b. Muḥammad-Furāfiṣa b. 'Umair-'Uṡmān (Muw.ii, 151). Finally there appeared: Mālik-'Abdallāh b. Abī Bakr,-'Abdallāh b. 'Āmir b. Rabī'a-'Uthmān with a composite anecdote (Muw, ii, 192).

Kita kadang-kadang mendapati bahwa *isnād-isnād* yang mengandung rantai periwayatan yang kaku dan formal dari para perwakilan mażhab hukum dan memproyeksikan doktrinnya ke belakang sampai pada beberapa sumber klasik, ditiru oleh yang lainnya yang kembali kepada sumber yang sama dengan cara yang lain. Ini dimaksudkan sebagai konfirmasi terhadap doktrin mażhab dengan bukti yang tampaknya independen.
Contoh dari Madinah adalah: Ibn 'Uyainah-'Abdurrahmān ibn Qāsim-ayahnya Qāsim ibn Muḥammad-'Uṡmān, Zaid ibn Sābit dan Marwān ibn Ḥakam. Kekurangan dalam *isnād* di atas Qāsim diperbaiki, dan 'Abdurraḥmān ditiadakan. Adapun *isnād* dalam Mālik: Yaḥyā ibn Sa'īd-Qāsim ibn Muḥammad-Furāfiṣa ibn 'Umair-'Uṡmān (Muw.ii, 151). Akhirnya. Di sana muncul: Mālik-'Abdullāh ibn Abī Bakr,-'Abdullāh ibn 'Āmir ibn Rabī'ah-'Uṡmān dengan anekdot campuran (Muw, ii, 192).

Teori *back projection* Schacht ini memiliki implikasi bahwa *isnād* cenderung membesar, jumlah periwayatnya semakin membengkak pada generasi belakangan *(proliferation of isnād)* dan mundur ke belakang, sehingga setiap hadis yang dinyatakan berasal dari Nabi saw.—kecuali jika ada bukti yang menunjukkan hal sebaliknya—tidak bisa dianggap sebagai pernyataan yang otentik dan benar-benar berasal dari masa beliau atau masa para sahabat, melainkan sebagai ekspresi fiktif dari doktrin hukum tertentu yang dirumuskan belakangan (Schacht, 1950: 149). Semakin sempurna dan lengkap sebuah sanad, maka semakin belakangan pula

sebetulnya ia muncul (Schacht, 1950: 165). Oleh karena itu, semua tradisi intelektual para ulama hadis yang didasarkan pada kritik sanad dinilai Schchat sebagai 'sesuatu yang tidak relevan bagi tujuan analisis historis' (Schacht, 1950: 163).

Pada akhirnya, teori *back projection* yang digagas Schacht ini menghasilkan kesimpulan kontroversial yang meruntuhkan pandangan kaum muslim:

> *The traditionists produced statements or 'traditions' which claimed to be the reports of ear-or-eye-witnesses on the words or acts of the Prophet, handed down orally by an uninterrupted chain (isnād) of trusworthy persons. Hardly any of these traditions, as far as matters or religious law are concerned, can be considered authentic.*
>
> Para ahli hadis membuat pernyataan-pernyataan terperinci atau hadis-hadis yang diklaim sebagai laporan dari para saksi yang mendengar atau melihat mengenai kata-kata atau tindakan-tindakan Nabi, yang disampaikan secara lisan oleh rantai periwayatan *(isnād)* yang tak terputus dari orang-orang yang terpercaya. Hadis-hadis ini sejauh berkaitan dengan persoalan-persoalan hukum agama, hampir-hampir tidak dapat dipertimbangkan sebagai sesuatu yang otentik (Schacht, 1964: 34).

Untuk mendukung argumennya, Schacht mencontohkan Abū Yūsuf yang memiliki koleksi hadis di dalam kitab *al-Āṡār*-nya, dan jika dibandingkan satu sama lain memberikan indikasi adanya improvisasi dan proyeksi ke belakang (Schacht, 1950: 171). Namun sayangnya, Schacht tidak menyebutkan contoh hadis yang ia maksud secara konkrit.

Pada prinsipnya, gagasan Schacht mengenai *back projection* ini semakin meneguhkan konsep sunnah Nabi saw. yang menurutnya 'sekedar tradisi yang hidup dari suatu mażhab yang kemudian dinyatakan berasal dari Nabi saw.' *(That the sunna of the*

Prophet is 'simply the living tradition of the school put under the aegis of the Prophet (Schacht, 1950: 76). Jika dicermati lebih lanjut sejatinya gagasan ini bertolak belakang dengan pendapat Schacht sendiri yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. tidak memiliki otoritas membuat suatu keputusan hukum. Ini dikarenakan melalui teorinya, *Back Projection,* secara tidak langsung menunjukkan bahwa Schacht mengakui bahwa Nabi saw. Memiliki otoritas untuk membuat suatu keputusan, meskipun hanya sebagai suatu proyeksi tertinggi untuk mengatasi perselisihan yang terjadi di kalangan para ulama atau *qāḍī.*

Untuk mendukung gagasannya, Schacht (1950: 167) juga menunjukkan bagaimana pembuatan otoritas dilakukan. Sebagai contoh, Mālik merujuk kepada instruksi yang diberikan oleh 'Umar mengenai zakat tanpa *isnād,* tetapi kemudian instruksi tersebut dikembangkan dalam *Musnad Ibn Aḥmad* dan dalam koleksi hadis klasik di mana *isnād*nya menjadi lengkap, dan diproyeksikan ke belakang sampai kepada Nabi saw. Selain itu, Schacht juga mengungkapkan adanya sejumlah nama alternatif dalam *isnād* yang identik dengan mengajukan enam contoh penyandaran alternatif dalam generasi yang mendahului Mālik: (1) Nāfi' (30-117 H.) dan Sālim al-Afṭas (w. 132 H.). (2) Nāfi' dan 'Abdullāh ibn Dīnār (w. 127 H.). (3) Nāfi' dan az-Zuhrī. (4) Yaḥyā ibn Sa'īd (w. 144 H.) dan 'Abdullāh ibn 'Umar al-'Umarī (95-172 H.). (5) Yaḥyā ibn Sa'īd dan Rabī'ah (w. 133/136/142 H.). (6) Muḥammad ibn 'Amr ibn Ḥazm (w. 63 H.) dan Abū Bakr (ibn 'Amr) ibn Ḥazm (w. 120 H.) (Schacht, 1950: 163-164).

Pada akhirnya, pendapat Schacht ini membawa pada kesimpulan yang dinilai menyakitkan bagi umat Islam, yaitu bahwa *isnād* sering kali dicantumkan secara asal-asalan, dan merupakan hasil pemalsuan-pemalsuan yang telah meluas *(widespread fabrications)* pada generasi sebelum Mālik.

3) Pemaknaan *Fitnah*

Pemaknaan *fitnah* menurut Schacht menjadi penting dikaji untuk mengetahui pemikirannya tentang kapan digunakannya *isnād*

dalam periwayatan hadis, yang didasarkan pada pernyataan Ibn Sīrīn bahwa *isnād* baru digunakan setelah terjadi *fitnah*.[152] Diketahuinya kapan *fitnah* itu terjadi, maka akan diketahui pula kapan hadis itu mulai dibuat, karena bagi Schacht hadis seringkali dibuat atau dimunculkan tatkala terjadi polemik *(fitnah)*.

Schacht (1950: 36-37) memaknai fitnah yaitu peristiwa terbunuhnya Khalifah al-Walīd ibn Yazīd yang terjadi pada tahun 126 H., yakni menjelang runtuhnya kekuasaan dinasti Umayyah. Oleh karena Ibn Sīrīn selaku sumber utama yang mengeluarkan statemen tersebut meninggal dunia pada tahun 110 H., maka statemennya tidak bisa dipastikan kebenarannya dan palsu. Dengan demikian, Schacht menyimpulkan bahwa pemakaian sanad baru dimulai sejak abad II H., yaitu sejak adanya fitnah yang terjadi ketika terbunuhnya al-Walīd ibn Yazīd, dan pendapat yang mengatakan bahwa *isnād* telah digunakan sebelum abad II H. sama sekali tidak terbukti. Ia mengatakan,

> *We shall see later that the civil war which began with the killing of the Umaiyad Caliph Walīd b. Yazīd (A. H. 126), towards the end of the Umaiyad dynasty, was a conventional date for the end of the good old time during which the sunna of the Prophet was still prevailing, as the usual date for the death of Ibn Sīrīn ia A. H. 110, we must conclude that the attribution of this statement to him ia spurious. In any case, there is no reason to suppose that the regular practice of using isnāds is older than the beginning of the second century A.H.*
>
> Kita akan lihat nanti bahwa perang saudara yang dimulai dengan terbunuhnya Khalifah Bani Umayyah, al-Walīd ibn Yazīd (126 H.) menjelang akhir dinasti Bani Umayyah, adalah

[152]Teks selengkapnya yaitu:

لم يكونوا يسألون عن الإسناد, فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم

Umat Islam pada mulanya tidak menanyakan *isnād,* namun setelah terjadi fitnah, mereka pun berkata, "Tunjukkan kepada kami, para periwayat dari hadis itu"

masa yang lazim bagi akhir zaman keemasan lama yang selama itu sunnah Nabi masih berlaku, seperti tahun yang lazim bagi wafatnya Ibn Sīrīn adalah 110 H., kita harus menyimpulkan bahwa penisbatan pernyataan ini kepadanya adalah palsu. Bagaimanapun juga, tidak ada alasan untuk beranggapan bahwa praktek penggunaan *isnād* secara teratur lebih tua daripada permulaan abad II H (Schacht, 1950: 36-37).

Selain itu, Schacht (1950: 163 & 263) juga menegaskan bahwa sistem *isnād* mungkin valid untuk melacak hadis-hadis sampai pada ulama abad II H., tetapi mata rantai periwayatan yang merentang ke belakang sampai kepada Nabi saw. dan para sahabat adalah palsu. *Isnād* hadis itu juga belum sampai kepada bentuknya yang sempurna kecuali dalam koleksi kitab-kitab hadis klasik pada abad II H. Selanjutnya, ia menyimpulkan,

The isnād were often put together very carelessly. Any typical representative of the group whose doctrine was to be projected back on to an ancient authority, could bee chosen at random and put into the isnād

Isnād hadis sering diletakkan secara serampangan. Jika ada suatu kelompok yang ingin merepresentasikan doktrinnya, maka ia mengkaitkannya kepada otoritas yang lebih tua secara acak, lalu menaruhnya dalam *isnād* (Schacht, 1950: 163).

Jika dicermati, penolakan Schacht terhadap eksistensi *isnād* pada masa awal adalah hasil yang alami dari teorinya mengenai hadis Nabi saw. Oleh karena Schacht berpandangan bahwa tidak ada hadis Nabi saw. pada abad pertama, maka menurutnya tentu saja tidak ada *isnād.* Padahal kalimat yang digunakan Ibn Sīrīn menunjukkan peristiwa yang terjadi pada masa lampau. Hal ini seharusnya dijadikan landasan bagi Schacht untuk menunjuk fitnah yang dimaksud dalam pernyataan Ibn Sīrīn adalah fitnah yang diketahuinya ketika ia masih hidup. Bisa jadi fitnah pertama yang

diawali dengan terbunuhnya Khalifah ‘Uṡmān (35 H.) dan dilanjutkan dengan peperangan antara ‘Alī dan Mu‘āwiyah (39-41 H.), atau dapat dimaknai pula fitnah kedua yaitu fitnah ‘Abdullāh ibn az-Zubair dan ‘Abdulmālik ibn Marwān (70 H.), namun yang jelas bukan fitnah ketiga yakni terbunuhnya al-Walīd ibn Yazīd (126 H.), karena peristiwa itu terjadi setelah Ibn Sīrīn wafat. Oleh karenanya, argumen Schacht tentang pemaknaan fitnah tampaknya mudah terbantahkan.

4) *Family Isnād*

Maksud dari *family isnād* atau *isnād* keluarga adalah segala bentuk periwayatan yang di dalam rangkaian sanadnya ada hubungan, baik hubungan darah, hubungan perkawinan, ataupun hubungan antara budak yang telah dimerdekakan dengan tuannya (Schacht, 1950: 170).

Schacht berpandangan bahwa seluruh *family isnād* adalah palsu dan bukan sebagai indikasi keotentikan suatu hadis, melainkan sebagai alat untuk melindungi dan mengamankan kemunculan hadis-hadis itu. Ini disebabkan dengan adanya hubungan keluarga dalam meriwayatkan suatu berita (hadis) membuka peluang adanya persekongkolan dengan pihak keluarga sehingga tidak bisa mengeluarkan berita (hadis) yang otentik dan dapat dipertanggungjawabkan.

Salah satu *family isnād* yang dipersoalkan Schacht adalah *isnād* Mālik-Nāfi‘-Ibn ‘Umar dengan melandaskan pada dua hal: umur Mālik dan posisi Nāfi‘ sebagai budak Ibn ‘Umar. Schacht (1950: 176-177) menulis,

> *But as Nāfi‘ died in A. H. 117 or thereabouts, and Mālik in A. H. 179, their association can have taken place, even at the most generous estimate, only when Mālik was little more than a boy. Nothing authentic is known of Mālik’s date of birth.*
>
> Akan tetapi, karena Nāfi‘ meninggal pada tahun 117 H. dan Mālik meninggal pada tahun 179 H., maka pertemuan mereka dapat terjadi, bahkan pada saat yang banyak diperkirakan,

hanya ketika umur Mālik lebih muda daripada umur seorang anak. Tidak ada data otentik tentang kapan Mālik dilahirkan.

Selain itu, Schacht menukil pendapat yang menyebutkan bahwa asy-Syāfi'ī menuduh Mālik merahasiakan para periwayat yang lemah dalam sanad-sanad hadis yang ia riwayatkan dan melakukan *tadlīs.*[153] Selanjutnya Schacht mempertanyakan kemungkinan Mālik meriwayatkan hadis dari sebuah dokumen tertulis yang dinyatakan berasal dari Nāfi', tetapi ternyata bukan berasal dari Nāfi' secara langsung. Schacht juga menyoal kualitas hadis Nāfi' yang menurutnya terkadang bertentangan satu sama lain. Kepribadian Nāfi' pun dinilai kabur dan tidak jelas. Penyebutan nama Nāfi' dicurigai Schacht hanya sebagai label dengan beragam tujuan karena hadis Nāfi' tidak merepresentasikan mażhab fiqh Madinah klasik. Sementara hadis-hadis yang dinisbatkan kepadanya justru harus dinisbatkan kepada para ulama hadis yang tidak diketahui namanya yaitu pada paruh pertama abad II H. (Schacht, 1950: 178-179).

5) *Common Link*

Common link yaitu istilah yang dipakai untuk seorang periwayat hadis yang mendengar suatu hadis dari (jarang lebih dari) seorang yang berwenang, lalu mengajarkannya kepada sejumlah murid yang pada gilirannya kebanyakan dari mereka mengajarkannya lagi kepada dua atau lebih dari muridnya. Schacht (1950: 171-172) berpandangan bahwa keberadaan *common link* (tokoh

[153] *Tadlīs* adalah penyamaran dalam periwayatan hadis. *Tadlīs* dalam kajian ilmu hadis dibedakan ke dalam 3 (tiga) macam. *Pertama, tadlīs al-isnād,* yakni meriwayatkan hadis dari orang yang pernah dijumpainya padahal ia tidak pernah mendengarkan hadis secara langsung dari orang tersebut. *Kedua, tadlīs asy-syuyūkh,* adalah meriwayatkan hadis dari seorang guru dengan menyebutkan gelar atau nama panggilannya atau nama keturunannya. *Ketiga*, *tadlīs at-taswiyah,* yaitu meriwayatkan hadis dari gurunya yang *ṡiqah,* dan gurunya menerima hadis itu dari guru yang lemah, dan ia menerima dari yang *ṡiqah* begitu seterusnya, lalu si periwayat tidak menyebutkan guru yang lemah tersebut, seakan-akan ia menyamakan kualitas sanad hadis yang sebenarnya tidak terpercaya menjadi terpercaya (al-Khaṭīb, 1997: 241-243).

penghubung) dalam rantai periwayatan mengindikasikan bahwa hadis itu berasal dari masa tokoh tersebut. Teori ini berangkat dari asumsi bahwa semakin banyak jalur periwayatan yang bertemu pada seorang periwayat hadis, maka semakin besar pula jalur periwayatan tersebut memiliki klaim kesejarahan atau *ṣaḥīḥ.* Ini berarti jalur periwayatan yang dapat dipercaya secara otentik adalah jalur periwayatan yang bercabang ke lebih dari satu jalur, sedangkan yang bercabang ke (hanya) satu jalur *(single strand)* tidaklah dapat dipercaya secara mutlak kebenarannya atau *ḍa'īf.*

Teori *common link* ini digunakan Schacht untuk meng-identifikasi kapan sebuah hadis tertentu mulai beredar dengan menitikberatkan pada seorang periwayat tunggal pada *ṭabaqat isnād* tertentu, dan untuk membedakan antara bagian rantai periwayatan yang otentik dan yang palsu. Schacht mengelaborasi bahwa *isnād* hadis dapat dipilah menjadi dua bagian: Pertama, bagian sanad yang sebenarnya/otentik *(the real part of the isnād),* yaitu para periwayat yang berada di bawah *common link.* Kedua, bagian sanad yang palsu *(the fictitious part of the isnād),* yaitu para periwayat yang berada di atas *common link.* Melalui cara kerja seperti ini, Schacht meyakini bahwa hadis tersebut muncul pada masa orang yang menjadi *common link,* bukan berasal dari sahabat atau Nabi saw. (Schacht, 1950: 175).

Schacht menyayangkan sikap para *muḥaddiśīn* yang begitu saja mempercayai hadis yang hanya memiliki *isnād* tunggal atau yang sering disebut *garīb.* Mereka tidak menyadari sepenuhnya gejala *common link* ini serta implikasi dari gejala tersebut sebagai problem penanggalan hadis (Schacht, 1950: 172).

Dalam tradisi *muḥaddiśīn,* memang hadis model *common link* telah diapresiasi dalam bentuk hadis *garīb.* Namun ini bukan berarti mereka begitu saja menerima hadis *garīb* sebagaimana asumsi Schacht, melainkan melakukan penelitian terlebih dahulu terhadap kualitas para periwayat, *isnād,* dan matannya. Hadis *garīb* ini ada yang *ṣaḥīḥ, ḥasan,* dan *ḍa'īf* tergantung pada kesesuaiannya dengan kriteria *ṣaḥīḥ, ḥasan,* dan *ḍa'īf*nya.

Garīb menurut bahasa berarti *al-munfarid* (menyendiri) atau *al-bā'id 'an 'aqāribihi* (jauh dari kerabatnya). Para *muḥaddiṡīn* mendefinisikan hadis *garīb* sebagai berikut:

ما تفرد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرد به السند

> Hadis yang dalam sanadnya terdapat seorang yang menyendiri dalam meriwayatkannya, di mana saja penyendirian dalam sanad itu terjadi (al-Khaṭīb, 1995: 396; aṭ-Ṭaḥḥān, t.t.: 29).

Dilihat dari bentuk penyendirian periwayat, maka hadis *garīb* digolongkan menjadi dua: *garīb muṭlaq* dan *garīb nisbī.*

Garīb muṭlaq terjadi apabila penyendirian itu mengenai personalianya, sekalipun penyendirian tersebut hanya terdapat dalam satu *ṭabaqah,* baik terjadi pada *ṭabaqah* sahabat, *tābi'ī*, atau *tābi' tābi'ī,* dan tidak ditemukan jalur lain yang sama lafaẓ maupun maknanya (al-Khaṭīb, 1995: 358).[154] Aṭ-Ṭaḥḥān (t.t.: 29)

[154]Ada perbedaan pendapat di kalangan para *muḥaddiṡīn* terkait dengan penyendirian yang terjadi pada *ṭabaqah* sahabat. Menurut aṭ-Ṭaḥḥān (t.t.: 29), penyendirian dapat terjadi pada generasi sahabat, seperti hadis:

إنما الأعمال بالنيات

Sesungguhnya setiap perbuatan itu tergantung pada niatnya.

Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Umar ibn al-Khaṭṭāb dari Nabi saw. Sedangkan menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *garīb muṭlaq* terjadi jika penyendirian pada *ṭabaqah* selain sahabatIni disebabkan yang menjadi tujuan memperbincangkan penyendirian periwayat dalam hadis *garīb* di sini ialah untuk menetapkan apakah periwayatannya dapat diterima atau ditolak. Sedangkan mengenai sahabat tidak perlu diperbincangkan, sebab secara umum kredibilitasnya telah diakui oleh *jumhūr* ulama, sebagaimana hadis:

الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب

Kekerabatan dengan jalan memerdekakan, sama dengan kekerabatan dengan nasab, tidak boleh dijual dan tidak boleh dihibahkan.

Hadis ini diterima dari Nabi saw. hanya oleh Ibn 'Umar, dan dari Ibn 'Umar hanya 'Abdullāh ibn Dīnār saja yang meriwayatkannya. 'Abdullāh ibn Dīnār adalah seorang *tābi'ī* yang dapat dipercaya. Penyendirian dalam *garīb muṭlaq* dapat terjadi mulai dari awal sanad sampai akhir sanad, dan terkadang pula dari periwayat yang sendiri itu hadisnya mulai diriwayatkan oleh banyak orang (al-Khaṭīb, 1995: 358; aṭ-Ṭaḥḥān, t.t.: 29).

memperjelas bahwa penyendirian dalam *garīb muṭlaq* sering terjadi pada ujung sanad *(aṣl as-sanad)*, dan dapat terjadi pada keseluruhan *ṭabaqāt,* atau terkadang pula diriwayatkan dari periwayat yang sendirian tersebut sejumlah periwayat lainnya. Adapun *garīb nisbī* adalah apabila penyendiriannya itu terjadi di tengah sanad, artinya pada *aṣl as-sanad* terdiri dari banyak periwayat namun kemudian pada *ṭabaqah* berikutnya hanya diriwayatkan oleh seorang periwayat (Aṭ-Ṭaḥḥān, t.t.: 29).[155] Selain itu, disebut pula *garīb nisbī* apabila penyendiriannya itu mengenai sifat atau keadaan tertentu dari seorang periwayat. Penyendirian seorang periwayat seperti ini bisa terjadi berkaitan dengan ke*ṡiqah*an periwayat[156]

---

[155]Contohnya adalah hadis yang diterima Mālik dari az-Zuhrī dari Anas bahwa Nabi saw. memasuki Makkah dan terdapat getah pohon di atas kepalanya. Dalam sanad ini, Mālik sendirian dalam menerima hadis dari az-Zuhrī (aṭ-Ṭaḥḥān, t.t.: 29).

[156]Sebagaimana hadis:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ سَعِيدٍ الْمَازِنِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ أَبَا وَاقِدٍ اللَّيْثِيَّ مَا كَانَ يَقْرَأُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأَضْحَى وَالْفِطْرِ فَقَالَ كَانَ يَقْرَأُ فِيهِمَا بِق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَاقْتَرَبَتْ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ

Rasulullah saw. pada hari raya qurbān dan hari raya fiṭrah membaca surah *Qāf* dan surah al-Qamar (Muslim, 2001: 2: 607, hadis no. 1477).

Hadis ini diriwayatkan melalui dua jalur, yakni jalur Muslim dan jalur ad-Dāruquṭnī. Melalui jalur Muslim terdapat rentetan sanad: Muslim, Mālik, Ḍumrah ibn Sa'īd, 'Ubaidillāh dan Abu Wāqid al-Laiṡī yang menerima langsung dari Nabi saw. Sedang melalui jalur ad-Dāruquṭnī terdapat rentetan sanad: ad-Dāruquṭnī, Ibn Lahī'ah, Khālid ibn Yazīd, 'Urwah, 'A'isyah yang langsung menerima dari Nabi saw.

Pada rentetan sanad yang pertama, Ḍumrah ibn Sa'īd al-Muzanī disifati sebagai seorang muslim yang *ṡiqah.* Tidak seorang pun dari para periwayat *ṡiqah* lainnya yang meriwayatkannya selain ia sendiri. Ḍumrah meriwayatkan secara sendirian hadis tersebut dari 'Ubaidillāh dari Abū Wāqid. Ia disifati menyendiri dalam ke*ṡiqah*annya. Sementara melalui jalur kedua, Ibn Lahī'ah yang meriwayatkan hadis tersebut dari Khālid ibn Yazīd dari 'Urwah dari 'Āisyah. Ibn Lahī'ah disifati sebagai periwayat yang lemah (Aṭ-Ṭaḥḥān, t.t: 30; Suparta, 2002: 120).

atau mengenai tempat tinggal atau kota tertentu (al-Khaṭīb, 1995: 358; aṭ-Ṭaḥḥān, t.t.: 30).[157]

Untuk mendukung teorinya tersebut, Schacht mengambil satu contoh berkenaan dengan teori *common link* yang ia sebut dengan istilah N. N. Dalam contoh kasus hadis yang diberikannya, Schacht mendapatkan sejumlah sanad yang tersebar dari hadis tersebut, lalu ia mendeskripsikan *isnād* yang ada dalam bentuk diagram sebagai berikut:

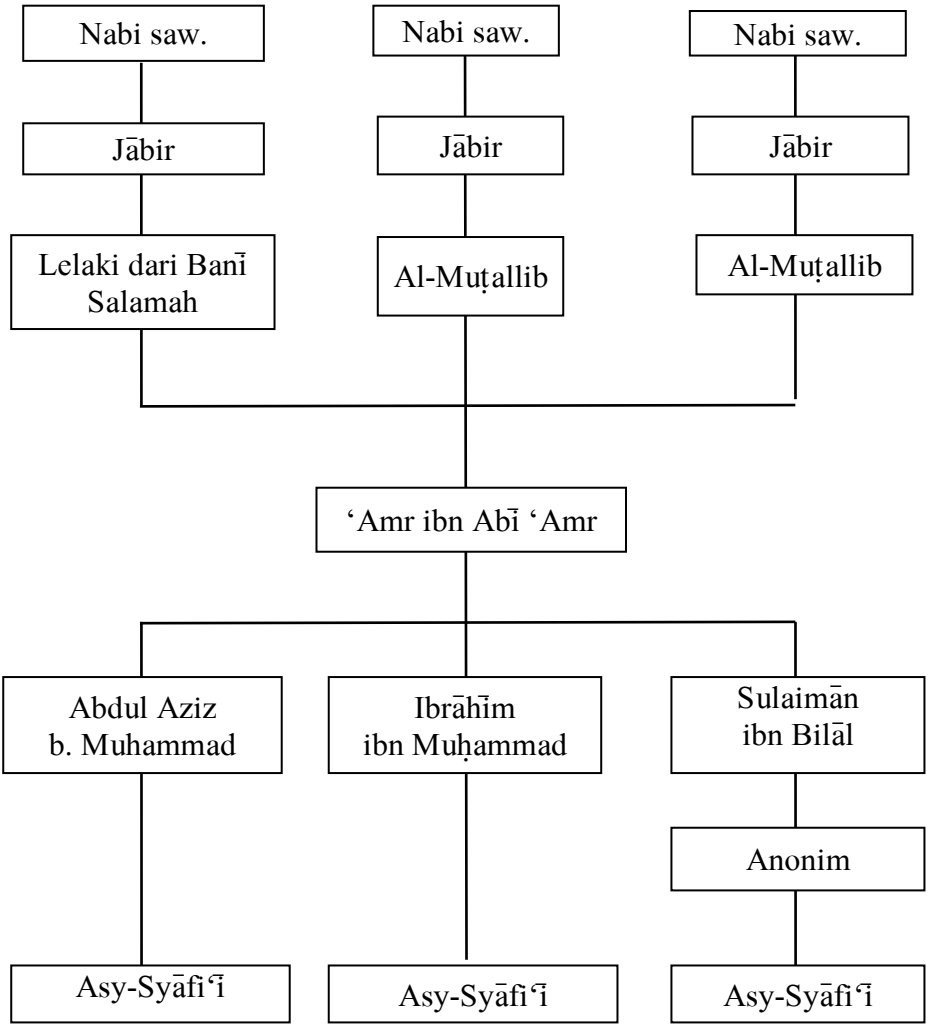
[157]Contoh hadis *garīb nisbī* berkenaan dengan kota atau tempat tinggal tertentu, antara lain:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الطَّيَالِسِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ أُمِرْنَا أَنْ نَقْرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَمَا تَيَسَّرَ

Kami diperintahkan (oleh Nabi saw.) agar membaca al-Fātiḥah dan surat yang mudah (dari al-Qur'an) (Abū Dāwud, 2000: 2: 489, hadis no. 695).

Hadis diriwayatkan oleh Abū Dāwud dengan sanad Abū al-Walīd at-Ṭayālisī, Hammām, Qatādah, Abū Naḍrah, dan Sa'īd. Semua periwayat ini berasal dari Baṣrah dan tidak ada yang meriwayatkannya dari kota-kota lain.

Diagram 1. Jalur periwayatan *Common Link* yang Dibuat oleh J. Schacht



Schacht menilai ‘Amr ibn Abū ‘Amr (dalam studinya disebut N. N.) adalah *common link* dari seluruh jalur *isnād* hadis yang diriwayatkan asy-Syāfi‘ī, karena ‘Amr merupakan orang yang menyebarkan pada generasi berikutnya ke lebih dari satu periwayat. Bagian bawah dari *isnād* ini dinilai otentik namun tidak demikian halnya dengan bagian atas yang dinilai sengaja dibuat

‘Amr untuk menyandarkan pada otoritas yang lebih tinggi yaitu sahabat dan Nabi saw. Adapun seorang dari Bani Salamah sejatinya merupakan sanad tambahan dengan maksud untuk memperkuat hadisnya.

Teori *common link* yang digagas Schacht ini selanjutnya dielaborasi secara jelas oleh Juynboll. Teori ini diposisikan oleh Juynboll sebagai ganti metode kritik hadis yang selama ini dipraktekkan di kalangan muslim, karena kritik tersebut dianggap tidak lagi bisa dijadikan landasan untuk menyeleksi antara hadis yang *ṣaḥīḥ* dan tidak. Jika kritik hadis konvensional yang banyak diterapkan para *muḥaddiṡīn* berpegang pada kualitas periwayat, maka *common link* tidak hanya menekankan pada aspek kualitasnya, melainkan juga kuantitas. Oleh karenanya, untuk memperoleh hadis yang benar-benar otentik bisa diterapkan kritik hadis konvensional lalu dipadukan dengan teori *common link,* karena bagi Juynboll suatu hadis tidak bisa dinilai *ṣaḥīḥ* hanya mendasarkan pada kualitas periwayat yang *muttaṣil* dan keseluruhan periwayatnya berkualitas *ṡiqah*[158] meski tidak ada jalur *isnād* lain yang mendukungnya.

Common link menekankan bahwa semakin banyak jalur *isnād* yang memancar atau menuju seorang periwayat, semakin besar pula kemungkinan jalur itu memiliki klaim kesejarahan. Adapun cara kerja *common link* yang dikembangkan Juynboll dalam Ali Masrur (2007: 112-113) yaitu: (1) Menentukan hadis yang akan diteliti. (2) Menelusuri hadis dalam berbagai koleksi hadis. (3) Menghimpun seluruh *isnād* hadis. (4) Menyusun dan merekonstruksi seluruh jalur periwayatan dalam satu bundel *isnād* untuk

[158]Kualitas hadis yang hanya diriwayatkan satu jalur tanpa ada hadis lain yang mendukungnya disebut *garīb* (as-Suyūṭī, 1993: 355). Sedangkan hadis yang disampaikan oleh banyak periwayat disebut sebagai *mutawātir,* seperti hadis tentang larangan berdusta secara sengaja atas nama Nabi saw. yang menurut Ibn aṣ-Ṣalāḥ dalam as-Suyūṭī (1993: 352) diriwayatkan oleh 62 orang sahabat, demikian halnya dengan *ṭabaqah as-sanad* yang ada di bawahnya.

mendeteksi *common link,* yaitu periwayat yang menjadi awal penyebaran hadis.

6) *Argumentum E Silentio*

Argumentum e silentio menurut Schacht (1950: 140) adalah cara terbaik untuk memastikan bahwa sebuah hadis tidak ada pada masa tertentu dengan menunjukkan bahwa hadis itu tidak digunakan sebagai argumen hukum dalam diskusi yang diharuskan merujuk kepada hadis tersebut jika memang hadis itu ada. Artinya, suatu hadis dinyatakan tidak ada pada saat tertentu jika ia tidak dipakai sebagai argumen hukum. Ide Schacht ini berpijak dari premis dasar yang dibangunnya yaitu jika suatu hadis tidak dirujuk dalam diskusi hukum, maka hadis itu pasti telah dipalsukan pada masa antara dua ulama.

Sebagaimana teori *back projection*nya, *argumentum e silentio* digunakan Schacht untuk menguji otentisitas hadis Nabi saw., dan berdasarkan data yang dikumpulkannya mampu mengarahkannya pada kesimpulan bahwa "kita tidak akan menemukan hadis-hadis hukum dari Nabi yang dapat dipertimbangkan sebagai hadis *ṣaḥīḥ*." (Schacht, 1950: 140-141, 149).

Di antara contoh yang diungkap Schacht untuk mendukung *argumentum e silentio*-nya adalah hadis tentang posisi dalam salat berjama'ah.[159] Schacht mengungkapkan dalam sub bab: *Traditions Originating Between Ibrāhīm an-Nakha'ī and Abū Ḥanīfah"* bahwa hadis tersebut tidak diketahui *(unknown)* pada masa an-Nakha'ī

---

[159]Hadis ini selengkapnya berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاة

Abū al-Walīd menyampaikan kepada kami, Syu'bah menyampaikan kepada kami, dari Qatādah, dari Anas ra., dari Nabi saw., beliau bersabda, "Luruskan barisan kalian semua, sesungguhnya meluruskan barisan termasuk (salah satu syarat) menyempurnakan ṣalat."

Hadis ini penulis kutip dari al-Bukhārī (1993: 1: 219, hadis no. 723), dengan tujuan untuk memperjelas pembahasan, karena Schacht tidak menuangkan bunyi hadis dimaksud secara eksplisit.

(w. 96 H.) dengan mendasarkan pendapatnya pada *Āṡār asy-Syaibānī,* tetapi baru ada pada masa berikutnya yaitu Abū Ḥanīfah walaupun tanpa isnād, yang ia rujuk pada *Āṡār Abū Yūsuf,* bahkan sanad hadis tersebut semakin lengkap dalam *Muwaṭṭa' Mālik.* Berdasarkan penelitiannya ini, selanjutnya Schacht (1950: 141) mengklaim bahwa hadis itu baru muncul pada masa antara an-Nakha'ī dan Abū Ḥanīfah, dan mungkin pula berasal dari masa Mālik tersebut.

Jika *argumentum e silentio* Schacht ini dikaitkan dengan teori *common link,* maka dapat dinyatakan bahwa Mālik-lah pencetus *(originator)* dan pemalsu *(fabricator)* karena darinya ada kemungkinan hadis ini mulai menyebar. Sementara jika dikaitkan dengan teori *back projection*nya maka *isnād* yang sempurna pada masa Mālik ini semakin memperteguh kecurigaan Schacht bahwa *isnād* ini diletakkan secara sewenang-wenang sekaligus menunjukkan adanya seorang ahli sebagai pencetus hadis.

c. Pembelaan al-A'ẓamī terhadap Kritik Joseph Schacht

Pendapat Schacht yang mengungkapkan bahwa pemikiran hukum Islam baru muncul pada akhir pemerintahan Bani Umayyah yang direfleksikan dalam sejumlah hadis ditanggapi oleh al-A'ẓamī dengan memaparkan tiga bukti sebagai berikut:

Pertama, aktifitas-aktifitas yudisial Nabi saw., yang merupakan implementasi dan penjelasan dari perintah-perintah al-Qur'an seperti ṣalat, haji, zakat, transaksi-transaksi komersial, dan lainnya memiliki kekuatan hukum dan masuk ke dalam sunnah Nabi saw. Jadi, sunnah itu muncul secara simultan dengan wahyu al-Qur'an dan merupakan bagian dari proses pembentukan yurisprudensi Islam (al-A'ẓamī, 1996: 20).

Kedua, catatan-catatan hukum dan keputusan-keputusan yang didasarkan pada keputusan-keputusan atau contoh-contoh dari Nabi saw., seperti kasus mengenai bagian warisan nenek, yang disampaikan al-Mugīrah kepada Abū Bakr bahwa Nabi saw. pernah mengatakan jika bagian nenek dalam warisan sebesar seperenam,

dan Abū Bakr pun melaksanakan sesuai keputusan Nabi saw. tersebut (al-A'ẓamī, 1996: 22-23).

Ketiga, literatur pada abad I H. Meskipun literatur hukum pada masa itu belum berwujud sebuah buku yang komprehensif, tetapi telah menunjukkan adanya banyak aktifitas penulisan hukum yang berlangsung di berbagai bagian dunia Islam pada saat itu. Al-A'ẓamī memberikan contoh karya-karya dimaksud dengan merujuk pada data yang ditulis oleh 'Abdurrazzāq aṣ-Ṣan'ānī dalam kitabnya *al-Muṣannaf*, di antaranya yaitu: keputusan-keputusan Mu'āż ibn Jabal (w. 18 H.) yang dibaca dan diriwayatkan oleh Ṭā'ūs (23-101 H.) di Yaman, dan surat-surat resmi 'Umar mengenai masalah-masalah hukum yang dirujuk oleh Abū Mūsā al-Asy'arī (al-A'ẓamī, 1996: 24-25).

1) Konsep sunnah/hadis

Pandangan al-A'ẓamī tentang konsep sunnah/hadis secara luas telah diungkap pada Bab III. Pada bahasan ini lebih difokuskan pada bantahan al-A'ẓamī terhadap teori yang dikemukakan Schacht bahwa sunnah adalah tradisi yang hidup, dan istilah 'sunnah Nabi' tidak berarti sunnah yang sebenarnya berasal dari Nabi saw., melainkan tradisi yang hidup dari mażhab yang ada[160] yang diproyeksikan kepada otoritas yang lebih tua hingga ke lisan

[160]Ada beberapa mażhab fiqh pada masa awal Islam, dan yang paling terkenal dalam dua abad pertama adalah mażhab Madinah dan Kufah. Di kota tersebut ada beberapa ulama yang pendapat-pendapat mereka dalam bidang hukum berbeda. Schacht mendasarkan pandangannya pada tulisan-tulisan hanya beberapa ulama dari daerah-daerah ini: Mālik ibn Anas dari Madinah, Abū Yūsuf dan asy-Syaibānī dari Kufah (mażhab Ḥanafī), dan tulisan-tulisan polemik dari asy-Syāfi'ī selama fase Mesir yang terakhir. Meskipun Schacht (1950: 242) sendiri mengatakan bahwa "keliru untuk menggeneralisasikan keseragaman ajaran, meskipun dalam lingkaran mażhab Kufah", namun ia membuat generalisasi dengan dasar tulisan-tulisan seorang ulama dari satu mażhab Kufah dan memperluasnya untuk seluruh Irak. Ia juga tampak menggeneralisasi pendapat Mālik sebagai pendapat semua ulama Madinah. Padahal faktanya mażhab Mālik tidak selalu sama dengan mażhab Madinah, karena masing-masing mażhab hanya merepresentasikan mażhabnya sendiri dan tidak selalu seluruh Madinah.

Nabi saw. Atau dengan kata lain, sunnah tidak identik dengan kandungan hadis-hadis Nabi saw.

Al-A'ẓamī menguji secara terperinci lima kutipan riwayat dari Mālik yang dikemukakan Schacht untuk mendukung argumennya bahwa sunnah mengandung makna tradisi yang hidup dari suatu mażhab atau masyarakat tertentu, tidak berasal dari Nabi saw. Melalui pengujian tersebut, al-A'ẓamī mampu menunjukkan bahwa Schacht telah mengubah bukti yang ada, mengeluarkan argumen-argumen dari konteksnya, serta menyembunyikan fakta. Berikut penjelasan masing-masing kutipan riwayat yang dituangkan Schacht dalam bukunya, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence:*

1. Schacht (1950: 249) mengungkapkan:

   Mālik established the sunna by a tradition from the Prophet and by reference to the opinions of 'Umar b. 'Abdul'azīz, Abū Salama b. 'Abdurraḥmān, and Sulaiman b. Yasār. He adds systematic reasoning because "one wishes to understand", but he returns to the sunna as decisive. The sunna is proof enough, but one also wants to know the reason, and this is it." It does not occur to Mālik to fall back on the tradition from the Prophet as such, as the decisive argument, a thing which Shāfi'ī does in.

   Mālik menetapkan sunnah dengan hadis dari Nabi saw. dan dengan rujukan kepada pendapat-pendapat 'Umar ibn 'Abdul'azīz, Abū Salamah ibn 'Abdurraḥmān, and Sulaimān ibn Yasār. Ia menambahkan penalaran sistematis karena "ada seseorang ingin mengetahui", tetapi ia kembali kepada sunnah secara tegas. Sunnah itu cukup menjadi bukti, tapi orang juga ingin mengetahui alasan, dan inilah alasannya." Mālik tidak bersandar kepada hadis Nabi yang demikian sebagai argumentasi yang tegas, hal yang sama yang dilakukan asy-Syāfi'ī.

Setelah mengecek kutipan Schacht kepada sumber aslinya, *al-Muwaṭṭa',* al-A'ẓamī memaparkan latar belakang argumentasi Malik yaitu: (1) Hadis yang kontradiktif dengan al-Qur'an bukanlah hadis yang asli, dan ini merupakan aturan yang telah disepakati para ulama. (2) al-Qur'an menuntut adanya dua saksi untuk mendapatkan hak-hak hukum. (3) sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Mālik dan diikutinya menunjukkan bahwa Nabi saw. membuat putusan-putusan berdasarkan satu orang saksi dan sumpah seorang penggugat.

Al-A'ẓamī menilai Schacht sejatinya mengakui bahwa Mālik "kembali ke sunnah secara tegas", tapi kemudian ia meng-ubahnya karena Mālik dalam argumennya dengan lawan mencoba untuk menjustifikasi sunnah tersebut secara lebih rasional daripada didasarkan pada hadis-hadis Nabi saw. secara langsung. Ini selanjutnya mendorong Schacht untuk berpendapat bahwa pembenaran yang logis terhadap sunnah adalah lebih penting bagi Mālik, daripada asal-usul sunnah itu sendiri, *"It does not occur to Mālik to fall back on the tradition of the Prophet as such, as the decisive argument."* (Tidak terjadi pada Mālik untuk kembali kepada hadis Nabi saw. seperti ini, sebagai argumen yang pasti).

Menurut al-A'ẓamī (1996: 45-46), sejatinya masalah yang disodorkan Mālik adalah cabang-cabang hukum yang dapat membuat keputusan yang valid berdasarkan satu saksi dan sumpah seorang penggugat. Mālik mencatat keputusan Nabi saw. dan pendapat para ulama Madinah, yang menunjukkan bahwa putusan Nabi saw. ini tidak gugur. Ia menunjukkan bahwa aturan-aturan al-Qur'an mengenai saksi dan hadis ter-sebut tidaklah bertentangan. Poin pembahasan ini adalah bahwa lawan Mālik mempercayai putusan yang bertentangan dengan perintah-perintah al-Qur'an, Mālik berfikir mendalam untuk menunjukkan bahwa putusan itu masuk akal dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Akan tetapi, karena perlu meyakinkan lawannya, Mālik mencari bukti yang rasional atas

penerimaannya terhadap sunnah tertentu, bukan karena ia sendiri merasa tidak memadai untuk menerima sunnah itu sebagai sunnah.

Dengan demikian, Schacht tampak tidak memahami ungkapan Mālik secara utuh. Ia hanya mengutip ungkapan Mālik yang sekiranya mampu memperkuat pendapatnya saja, sehingga dugaan al-A'ẓamī bahwa Schacht mengubah bukti yang ada pun semakin mendekati kebenaran. Apalagi jika diikuti lebih lanjut diskusi antara Mālik dengan lawannya tersebut sampai akhirnya Mālik (1990: 486) berkata,

فَإِنْ أَقَرَّ بِهَذَا فَلْيُقْرِرْ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَنَّهُ لَيَكْفِي مِنْ ذَلِكَ مَا مَضَى مِنْ السُّنَّةِ وَلَكِنْ الْمَرْءُ قَدْ يُحِبُّ أَنْ يَعْرِفَ وَجْهَ الصَّوَابِ وَمَوْقِعَ الْحُجَّةِ فَفِي هَذَا بَيَانُ مَا أَشْكَلَ مِنْ ذَلِكَ

"Jika dia (lawan) mengakui (menjatuhkan putusan berdasarkan satu saksi dalam kasus-kasus tertentu) maka ia harus mengakui validitas *sumpah* dengan satu saksi, meskipun hal itu tidak tercantum dalam kitab Allah. Apa yang telah disandarkan pada sunnah yang sudah mapan sudah cukup namun ada orang yang ingin mengetahui kebenaran serta dasar argumentasinya. Karenanya, perlu ada penjelasan yang memadai dalam hal ini."

2. Schacht (1950: 62) mengatakan bahwa Mālik mengutip sebuah keputusan az-Zuhrī, diakhiri dengan kata-kata "Inilah sunnah", dan Mālik menambahkan bahwa ia mendapatkan ini sebagai ajaran mażhab Madinah. Selanjutnya Schacht berpendapat bahwa az-Zuhrī menggunakan istilah sunnah untuk menjelaskan sebuah keputusannya mengenai shalat Jum'at,

dan Mālik tidak hanya menyetujui prosedur ini tetapi juga menambahkan bahwa ini adalah ajaran mażhab Madinah.

Setelah melakukan penyelidikan panjang terhadap masalah ini, al-A'ẓamī (1996: 47) menjelaskan bahwa pendapat az-Zuhrī tidak didasarkan pada keputusan pribadi, tetapi pada hadis yang terkenal dari Nabi saw. bahwasanya Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa yang mendapatkan hanya satu raka'at dalam ṣalat (berjama'ah), maka dia masih mendapatkan ṣalat itu" (Mālik, 1990: 10).[161] Ini berarti, pendekatan Mālik kepada az-Zuhrī dalam kasus ini didasarkan secara langsung pada hadis Nabi saw., dan dengan cara yang sama dia juga menyetujui ajaran para ulama Madinah karena mereka bertindak sesuai dengan hadis Nabi saw. Sementara Schacht mendasarkan kesimpulannya pada data yang parsial.

3. Schacht (1950: 62) mengungkapkan bahwa Mālik membicarakan sunnah pada masa lalu *(maḍat as-sunnah)* pada poin ajaran yang tidak ada hadisnya. Ketika membantah contoh kasus ketiga yang diajukan Schacht, al-A'ẓamī tidak segan-segan menunjukkan teks asli dari ungkapan Mālik[162] tersebut

---

[161]Hadis ini berbunyi:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ

[162]Teks dimaksud yaitu:

قَالَ مَالِك وَلَا يَصْلُحُ التَّسْلِيفُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا يُسَلَّفُ فِيهِ بِعَيْنِهِ إِلَّا أَنْ يَقْبِضَ الْمُسَلِّفُ مَا سَلَّفَ فِيهِ عِنْدَ دَفْعِهِ الذَّهَبَ إِلَى صَاحِبِهِ يَقْبِضُ الْعَبْدَ أَوْ الرَّاحِلَةَ أَوْ الْمَسْكَنَ أَوْ يَبْدَأُ فِيمَا اشْتَرَى مِنْ الرُّطَبِ فَيَأْخُذُ مِنْهُ عِنْدَ دَفْعِهِ الذَّهَبَ إِلَى صَاحِبِهِ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَأْخِيرٌ وَلَا أَجَلٌ قَالَ مَالِك وَتَفْسِيرُ مَا كُرِهَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ أُسَلِّفُكَ فِي رَاحِلَتِكَ فُلَانَةَ أَرْكَبُهَا فِي الْحَجِّ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَجِّ أَجَلٌ مِنْ الزَّمَانِ أَوْ يَقُولَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْعَبْدِ أَوْ الْمَسْكَنِ فَإِنَّهُ إِذَا صَنَعَ ذَلِكَ كَانَ إِنَّمَا يُسَلِّفُهُ ذَهَبًا عَلَى أَنَّهُ إِنْ وَجَدَ تِلْكَ

untuk menunjukkan bahwa Schacht gagal menempatkan contoh dalam konteksnya yang cocok. Mālik tidak mendasarkan ajarannya pada beberapa sunnah yang tidak sesuai dan atau mendahului Nabi saw., melainkan ia menyimpulkan sesuai petunjuk dari Nabi saw., yakni mengenai pelarangan penjualan barang yang mengandung elemen resiko, terbukti

---

الرَّاحِلَةَ صَحِيحَةً لِذَلِكَ الْأَجَلِ الَّذِي سَمَّى لَهُ فَهِيَ لَهُ بِذَلِكَ الْكِرَاءِ وَإِنْ حَدَثَ بِهَا حَدَثٌ مِنْ مَوْتٍ أَوْ غَيْرِهِ رَدَّ عَلَيْهِ ذَهَبَهُ وَكَانَتْ عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ السَّلَفِ عِنْدَهُ قَالَ مَالِك وَإِنَّمَا فَرَقَ بَيْنَ ذَلِكَ الْقَبْضُ مَنْ قَبَضَ مَا اسْتَأْجَرَ أَوْ اسْتَكْرَى فَقَدْ خَرَجَ مِنْ الْغَرَرِ وَالسَّلَفِ الَّذِي يُكْرَهُ وَأَخَذَ أَمْرًا مَعْلُومًا وَإِنَّمَا مَثَلُ ذَلِكَ أَنْ يَشْتَرِيَ الرَّجُلُ الْعَبْدَ أَوْ الْوَلِيدَةَ فَيَقْبِضَهُمَا وَيَنْقُدَ أَثْمَانَهُمَا فَإِنْ حَدَثَ بِهِمَا حَدَثٌ مِنْ عُهْدَةِ السَّنَةِ أَخَذَ ذَهَبَهُ مِنْ صَاحِبِهِ الَّذِي ابْتَاعَ مِنْهُ فَهَذَا لَا بَأْسَ بِهِ وَبِهَذَا مَضَتْ السُّنَّةُ فِي بَيْعِ الرَّقِيق

Mālik berkata, “Tidaklah sah untuk memberikan sejumlah (uang) di muka untuk suatu barang kecuali pemberi pinjaman menahan sesuatu ketika ia menyampaikan emas kepada pemiliknya dan kemudian menahannya, seperti (dalam pembelian) budak, hewan tunggangan, dan rumah tinggal. Tidak sah jika pengirimannya terlambat atau jika tenggang waktunya dilampaui. Mālik menjelaskan bahwa penafsiran terhadap sesuatu yang patut dicela dalam hal ini adalah bahwa seorang berkata, “Aku akan membayar di muka untuk unta, tunggangan milikmu yang akan aku gunakan untuk beribadah haji,” sedangkan semenjak itu sampai waktu haji masih ada waktu yang panjang. Dalam hal ini jika dia meminjamkan uang dalam kondisi untanya sesuai dengan pesanan pada waktu yang telah ditentukan, maka sejumlah uang yang telah ditentukan itu untuk pembayaran penggunaan unta itu, tetapi jika terjadi kecelakaan karena mati atau hal lainnya, maka emasnya akan dikembalikan kepadanya, dan uangnya akan diperhitungkan sebagai pinjaman. Mālik menjelaskan bahwa perbedaan (antara apa yang sah dan yang tidak sah dalam kasus yang sedang dibahas ini) adalah dalam mengambil hak milik (terhadap obyek). Siapa mengambil hak milik terhadap barang yang telah disewanya, maka hal itu terhindar dari bahaya risiko *(garār),* dan juga terhindar dari kasus pembayaran di muka yang tidak sah, karena dia telah memiliki barang yang telah ditetapkan (dan disetujui). Ini menyerupai kasus seseorang yang membeli budak lelaki atau perempuan dan memegang hak milik atas budak itu dan membayar sejumlah harganya. Maka jika terjadi sesuatu pada budak itu dalam jangka waktu satu tahun, dia akan menerima kembali uang tersebut dari penjual, atas dasar garansi satu tahun. Tidak ada yang salah dalam hal ini. Dan hal demikian ini ada sunnah pada masa lalu mengenai penjualan budak (Mālik, 1990: 323).

pada beberapa halaman berikutnya, Mālik secara eksplisit merujuk dan mengutip hadis Nabi saw. mengenai resiko (*garār).*

Pada akhir bantahannya, al-A'ẓamī (1996: 47) menilai bahwa penarikan kesimpulan Schacht mengenai contoh-contoh tersebut tidak valid. Ini dikarenakan keseluruhan teks yang dipakai sebagai sandaran untuk membuat kasusnya bertentangan dengan kutipan yang dia berikan.

4. Schacht berusaha memaparkan contoh lain untuk menunjukkan bahwa untuk membuat sunnah, rujukan kepada Nabi saw. tidak menjadi hal utama. Ia berkata, "Mālik membuat praktek Madinah sebagai hadis, mengabaikan dua hadis yang diriwayatkan Ibn Wahb, dan merujuk pada keputusan empat khalifah *(al-khulafā' ar-rāsyidīn)* dan kepada sumber-sumber lama lainnya."

   Setelah mengecek sumber kutipan, al-A'ẓamī menemukan bahwa Mālik sendiri mencatat laporan mengenai praktik Nabi dalam kasus tersebut (yakni kasus menjamak ṣalat), sedangkan Schacht mengutip referensi dari beberapa khalifah *(al-khulafā' ar-rāsyidīn)* dan membuang referensi yang eksplisit kepada Nabi saw. (al-A'ẓamī, 48-50).

5. Schacht mengutip ungkapan Ibn Qāsim (w. 191 H.), "Maka hal itu tercantum dalam hadis *(āṡār)* dan sunnah yang merujuk kepada sahabat Nabi." Schacht berargumen bahwa para sahabat telah membuat sunnah yang independen. al-A'ẓamī meluruskan bahwa interpretasi Schacht ini didasarkan pada kesalahan membaca teks bahasa Arab. Ibn Qāsim tidak mengatakan bahwa para sahabatlah yang membuat sunnah. Dia tidak berkata, "*sunnah aṣ-ṣaḥābah*" (sunnah sahabat) tetapi *"wa as-sunan fī aṣḥāb an-nabi"* (sunnah-sunnah di antara para sahabat Nabi), atau dengan kata lain sunnah yang diikuti para sahabat Nabi saw. Dengan demikian, tidak ada justifikasi tekstual atas asumsi bahwa sunnah yang dimaksud berasal dari sahabat. Jika memang ada, maka contoh ini

menunjukkan bahwa sunnah para sahabat disimpulkan dan identik dengan perintah-perintah Nabi saw. (al-Aʿẓamī, 1996: 50-51).

Setelah membantah secara terperinci pendapat Schacht bahwa sunnah tidak mengandung arti sunnah Nabi saw., melainkan tradisi yang hidup dari suatu mażhab atau masyarakat tertentu, al-Aʿẓamī juga mengupas contoh-contoh kasus yang dikutip Schacht satu per satu terkait dengan argumennya bahwa tradisi yang hidup lebih otoritatif daripada sunnah Nabi saw. (al-Aʿẓamī, 1996: 55-95).

Pada akhirnya, al-Aʿẓamī (1996: 77-78) menunjukkan 3 (tiga) kelemahan dalam teori yang dibangun Schacht terkait konsep sunnah/hadis yaitu:

1. Penggunaan materi sumber secara sewenang-wenang

   Mayoritas argumen Schacht mengenai posisi sunnah Nabi saw. dalam doktrin-doktrin mażhab fiqh klasik berasal dari tulisan-tulisan asy-Syāfiʿī. Argumen-argumen tersebut didasarkan baik pada deduksi-deduksi Schacht sendiri dari tulisan-tulisan itu, maupun diskusi dan tuduhan asy-Syāfiʿī terhadap lawan-lawannya (sebagaimana terlihat dalam contoh kutipan Schacht tentang diskusi asy-Syāfiʿī dengan lawannya terkait proses pembuatan mażhab Madinah).

   Menurut al-Aʿẓamī, metode seperti ini tidak dapat diandalkan, karena Schacht sendiri mengutip banyak sekali contoh kekurang-obyektifan asy-Syāfiʿī. Ia berkata, "Dia (asy-Syāfiʿī) sering salah dalam menggambarkan doktrin Irak," dan "asy-Syāfiʿī sering salah dalam menggambarkan doktrin Madinah," serta beberapa contoh lainnya. Schacht juga memberikan beberapa contoh pemeriksaan teks-teks lawan yang dilakukan asy-Syāfiʿī secara bias. Namun di lain pihak, Schacht puas untuk mendasarkan teori-teorinya pada tulisan-tulisan polemik asy-Syāfiʿī. Ia juga menggunakan dan membuang pendapat asy-Syāfiʿī seenaknya sendiri. Tuduhan-tuduhan asy-Syāfiʿī bahwa lawan-lawannya telah menyimpang dari hadis Nabi tertentu diperluas ke dalam prinsip umum mengenai mażhab

fiqh klasik. Sebaliknya, ketika asy-Syāfiʿī dan lawannya secara eksplisit mengakui bahwa mereka sepakat dalam mengakui otoritas yang lebih tinggi yang dimiliki sunnah Nabi saw., maka Schacht tidak menerimanya, baik klaim-klaim asy-Syāfiʿī maupun klaim-klaim para ulama klasik. Penyalah-gunaan materi sumber ini tidak sesuai dengan prinsip-prinsip ilmiah yang logis, sehingga menjadikan kesimpulan-kesim-pulan yang dicapai Schacht tidak akurat (al-Aʿẓamī, 1996: 76-77).

2. Generalisasi yang berlebihan
   Dalam membangun teorinya, Schacht sering mengasumsikan mażhab Mālik ibn Anas sebagai representasi seluruh Madinah, dan dia menggeneralisasikan doktrin-doktrin mażhab Ḥanafī di Kūfah untuk mencakup seluruh Irak. Ini menunjukkan bahwa dia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan pengakuannya sendiri bahwa "menggeneralisasikan kese-ragaman doktrin, meskipun hanya dalam lingkup mażhab Kufah merupakan kekeliruan" (Schacht, 1950: 242).
3. Inkonsistensi internal
   Meskipun Schacht mengaku mengajukan teori yang koheren dan komprehensif untuk menjelaskan perkembangan hukum Islam, namun banyak sekali pernyataan yang tidak konsisten dan bertentangan, bukan hanya antara teori-teori yang dia ajukan dalam bukunya, tetapi juga dalam karyanya, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* sendiri. Al-Aʿẓamī (1996: 77-78) mencontohkan bahwa Schacht (1950: 57) berkata,
   Traditions from the Prophet had to overcome a strong opposition on the part of the ancient schools of law, let alone the ahl al-kalām, before they gained general acceptance

   Hadis-hadis Nabi harus mengatasi oposisi kuat pada sebagian mażhab fiqh klasik, apalagi ahl al-kalam, sebelum mereka diterima secara umum.

Namun pada halaman lain, Schacht (1950: 140) mengungkapkan,

The best way of prooving that a tradition did not exist at a certain time is to show that it was not used as a legal argument in a discussion which would have made reference to it imperative, if it had existed

Cara terbaik untuk membuktikan bahwa suatu hadis tidak ada pada masa tertentu adalah dengan menunjukkan bahwa hadis itu tidak digunakan sebagai argumen hukum dalam diskusi yang mengharuskan referensi kepada hadis itu, jika memang hadis itu pernah ada.

Statemen Schacht ini menunjukkan inkonsistensi yang dilakukannya, dan justru memunculkan pertanyaan: jika mażhab fiqh klasik bermusuhan dengan hadis Nabi saw., lalu bagaimana mereka bisa diharuskan untuk merujuk kepada hadis Nabi saw.?

Adapun pendapat Schacht bahwa tidak ada hadis Nabi saw. yang dapat dianggap *ṣaḥīḥ* atau otentik dinilai al-A'ẓamī sebagai "sesuatu yang terlalu gegabah/dilebih-lebihkan". Meski al-A'ẓamī tidak menafikan pernah terjadinya pemalsuan dalam sejarah perkembangan hadis, namun tidak menutup kemungkinan bahwa sejumlah besar hadis Nabi saw. sungguh-sungguh kembali kepada Nabi saw. Ada metode kritik hadis dan kriteria yang jelas untuk membedakan hadis *ṣaḥīḥ* dari hadis palsu yang selama ini telah dirumuskan oleh para *muḥaddiśīn.* Mereka juga telah berupaya untuk memverifikasi mana saja hadis yang otentik, dan menemukan bahwa sebagian besar hadis tersebut valid dan dapat dilacak ke belakang sampai kepada Nabi saw. (al-A'ẓamī, 1996: 115).

2) *Back Projection*

Menurut al-A'ẓamī (1996: 105), teori *Back Projection* Schacht sangat paradoks dengan teori-teori lain yang dibangunnya sendiri.

Meskipun Schacht ingin berargumen bahwa konsep 'sunnah Nabi' muncul pada abad kedua, namun ia mengutip Goldziher yang berpendapat bahwa asal-usul istilah sunnah adalah istilah pagan yang diambil oleh Islam. Akibatnya, sulit untuk mengetahui bagaimana istilah tersebut dapat digunakan pada masa pra-Islam, sering digunakan dalam al-Qur'an, dan kemudian tidak digunakan lagi oleh para ulama atau oleh masyarakat luas hingga pertengahan abad II H.

Teori ini juga dipandang al-A'ẓamī (1978: 242-243; 1992: 431) menyisakan beberapa persoalan. Pertama, Jika para periwayat itu benar memalsukan *isnād* hadis dan melakukan *back projection* mengapa mereka menyandarkan kepada sahabat yang lebih muda, tidak kepada tokoh yang lebih tua atau sahabat yang lebih terkemuka, seperti penyandaran kepada Abū Hurairah dan Ibn 'Abbās daripada kepada Abū Bakr dan 'Uṡmān. Kedua, banyak hadis yang memiliki kesamaan baik dalam susunan maupun kandungannya, yang ditemukan dalam literatur hadis yang dimiliki oleh aliran-aliran teologi, seperti Sunni, Syiah, dan Khawarij. Padahal aliran-aliran ini telah berperang satu sama lain dan masing-masing menolak ide-ide dan kepercayaan mereka. Ketiga, kebanyakan para periwayat hadis berasal dari berbagai negeri yang berbeda dan saling berjauhan sehingga sulit rasanya membayangkan adanya pertemuan dan persetujuan mereka untuk sama-sama memalsukan *isnād.*

Al-A'ẓamī (1992: 424-430) juga menyatakan bahwa contoh-contoh yang diangkat Schacht setelah diteliti ternyata ada yang sanadnya dicatat secara parsial atau tidak lengkap, sehingga kesimpulan yang dihasilkannyapun salah. Oleh karena itu, asumsi Schacht bahwa *isnād* telah mengalami perbaikan secara bertahap ditolak oleh al-A'ẓamī. Ia berpandangan bahwa tersebarnya sanad pada masa belakangan merupakan suatu proses yang alami, karena gejala umum yang terdapat dalam sanad hadis adalah semakin banyak orang-orang yang meriwayatkan (*rāwī*) hadis dari Nabi saw., maka semakin panjang pula sanad hadis tersebut. Apabila

seorang sahabat misalnya memiliki sepuluh orang murid, maka pada proses selanjutnya jumlah ini pada generasi berikutnya akan berkembang menjadi 20 atau 30 dan seterusnya. Al-A'ẓamī membuktikan argumennya ini melalui penelitiannya terhadap manuskrip Suhail ibn Abī Ṣāliḥ.[163]

Al-A'ẓamī menambahkan munculnya asumsi ini dikarenakan Schacht menggunakan literatur *sīrah* dan *hadis-fiqh,* bukan murni literatur hadis. Ini—menurut al-A'ẓamī—mirip dengan menggunakan karya fiksi ilmiah untuk mempelajari fisika atau kimia. Meski memperoleh sesuatu yang bernilai tetapi pengetahuan yang diperoleh tak terhindarkan tidak akan lengkap. Ini dikarenakan kedua literatur itu ketika menyajikan hadis tidak disertai dengan sanad yang lengkap, sehingga penelitian sanad hadis tidak tepat dilakukan dengan menggunakan kitab-kitab tersebut. Al- A'ẓamī (1996: 183) mengungkapkan,

> *The early lawyers mention the importance of isnāds time after time, but they also state explicitly that, for the sake of brevity, the chose not to quote all the authorities and sources available to them. Their main concern was the legal point at issue and we can easily see that they would feel justified in not quoting isnāds, particularly if the hadīth in question was well known among the scholars. We find Abū Yūsuf, for example, saying that considerations brevity prevented him from recording all the aḥādīth and isnāds at his command. Even Shāfi'ī remarks in places that he hasheard unbroken isnāds for the aḥādīth he quotes, but cannot remember them at the time.*
>
> Para ahli hukum masa awal menyebutkan pentingnya *isnād* dari waktu ke waktu, tetapi mereka juga menyatakan secara eksplisit bahwa supaya ringkas, mereka memilih untuk tidak mengutip semua sumber dan referensi yang ada pada mereka.

[163]Hasil penelitian al-A'ẓamī dapat dilihat pada *Studies in Early Hadith Literature* 1977: 223-231) dan *Dirāsāt* (1992: 405-416).

Perhatian utama mereka adalah masalah hukum yang sedang dibahas dan kita dapat dengan mudah melihat bahwa mereka merasa benar untuk tidak mengutip *isnād,* khususnya jika hadis yang dimaksud itu terkenal di kalangan para ulama. Kita temukan Abū Yūsuf—misalnya—berkata bahwa pertimbangan-pertimbangan untuk memperingkas, membuatnya tidak mencatat semua hadis dan *isnād* yang ada padanya. Bahkan, asy-Syāfi'ī meski mencatat di beberapa tempat bahwa ia telah mendengar *isnād-isnād* yang tak terputus untuk hadis-hadis yang dikutipnya, tetapi tidak dapat mengingat *isnād-isnād* itu sekaligus.[164]

Statemen al-A'ẓamī di atas menunjukkan 2 (dua) fenomena yang lazim terjadi dalam literatur hadis-fiqh: Pertama, pengetahuan para ulama tersebut di atas tidak selalu lengkap. Kedua, bahwa mereka menghilangkan perincian-perincian yang mereka ketahui dalam karya-karya mereka, dengan cara membuang *isnād* secara keseluruhan, mengutip hanya sebagian *isnād* atau menukil sumber yang di atasnya secara langsung, menyebutkan hanya satu jalur dari beberapa jalur *isnād* yang ada.[165] Asy-Syāfi'ī sendiri menuturkan dalam *ar-Risālah* (1995: 431) bahwa dalam menyitir suatu hadis ia sering tidak menyebutkan sanadnya secara lengkap, atau hanya disebutkannya sedikit untuk mempersingkat uraian kitabnya, atau mungkin dilakukan karena ia lupa. Ia mengatakan,

وكل حديث كتبته منقطعا فقد سمعته متصلا أو مشهورا عن من روى عنه بنقل عامة من أهل العلم يعرفونه عن عامة وكلن كرهت وضع حديث لا

[164]Adapun contoh penghilangan *isnād* dalam kitab-kitab hadis-fiqh oleh Abū Yūsuf dan asy-Syāfi'ī dapat dilihat dalam al-A'ẓamī (1978: 219-221; 1992: 398-403).

[165]Penghilangan perincian *isnād* ini dapat dilihat dalam pengujian al-A'ẓamī terhadap enam contoh kasus hadis yang dikemukakan Schacht untuk mendukung asumsinya bahwa *isnād* telah diperbaiki secara bertahap. Selengkapnya lihat al-A'ẓamī, (1996: 184-188).

أتقنه حفظا وغاب عني بعض كتبي وتحققت بما يعرفه أهل العلم مما حفظت فاختصرت خوف طول كتابي فأتيت ببعض ما فيه الكفاية دون تقصي العلم في كل أمره

Semua hadis yang saya tulis dengan tidak memakai sanad yang lengkap sebenarnya hal itu sudah saya dengar dengan sanad yang lengkap, atau hal itu sudah dikenal masyhur di kalangan orang banyak di mana para ulama umumnya meriwayatkan hal itu serta mengetahuinya dari orang-orang banyak pula. Namun saya tidak suka menulis hadis yang tidak saya hafal dengan baik. Sejumlah catatanku telah hilang, akhirnya apa yang saya hafal saya cocokkan kembali kepada orang-orang yang alim. Oleh karena itu, untuk mempersingkat bahasan kitab, saya cukup menuturkan hal-hal yang perlu dituturkan saja tanpa harus merinci setiap masalah.

Pada akhirnya, al-A'ẓamī menyimpulkan bahwa kitab-kitab hadis-fiqh atau hadis-biografi *(sīrah)* tidak tepat dijadikan sebagai obyek penelitian sanad hadis, baik ditinjau dari gejala adanya sanad itu sendiri, pertumbuhannya maupun perkembangannya. Hadis Nabi saw. adalah suatu materi yang berdiri sendiri, bahkan ia mencakup ilmu-ilmu yang lain. Oleh karena itu, ditinjau dari segi ilmiah adalah suatu kesalahan yang mendasar apabila kita meneliti hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh. Akibatnya, seluruh penelitian hadis serta sanad di luar sumbernya yang asli, hasilnya akan meleset dari kebenaran, sebab hal itu tidak akan membawa kepada kesimpulan yang tepat, tetapi justru akan berlawanan dengan kenyataan yang ada.

Senada dengan al-A'ẓamī, Robson (2004: 168) dalam mengomentari pendapat Schacht ini berkata,

The criticism levelled that the isnāds is very thoroughgoing, and some strong arguments are brought forward to suggest

that the use of isnāds is a late development: but one hesitates to accept it to the full extent... Schacht is dealing primarily with legal traditions, a sphere where his argument may apply more closely than elsewhere, as changing conditions and the development of legal thought must have demanded new regulations, but one wonders whether the argument is not too sweeping

Kritik (Schacht) yang ditujukan kepada *isnād* sebenarnya sangat mendasar. Ia juga menunjukkan argumen-argumen kuat yang menyatakan bahwa *isnād* baru terdapat pada masa belakangan. Akan tetapi, orang-orang merasa ragu untuk menerima pendapat Schacht dalam masalah hadis-hadis fiqh lebih tepat daripada pendapatnya tentang hadis-hadis lain, sebab perkembangan dan perubahan situasi dalam pemikiran-pemikiran hukum selalu menjadikan orang merasa masih merasa ragu dan heran, apakah argumen Schacht itu tidak meyakinkan.

Statemen Robson di atas menunjukkan bahwa perubahan dan perkembangan dalam pemikiran-pemikiran hukum turut menyebabkan adanya pemalsuan hadis-hadis fiqh secara terus-menerus, begitu pula pemalsuan sanad. Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan hadis-hadis lain (non-fiqh).

Adapun untuk membantah argumen Schacht mengenai *back projection* yang dilakukan Mālik, al-A'ẓamī (1996: 189) mengutip orang semasa Mālik, yakni Abū Yūsuf (113-182 H.), yang merekam hadis tersebut dengan *isnād* az-Zuhrī-Sālim-Ibn 'Umar-Nabi saw. Nabi saw. mengeluarkan sebuah sabda tentang zakat, yang diikuti oleh Abū Bakr dan 'Umar. Ini berarti bahwa *isnād* tersebut sudah direkam dengan *isnād* penuh oleh Abū Yūsuf pada masa Mālik, dan itu bukan pengembangan yang dilakukan oleh Ibn Ḥanbal, yang menyebutnya dengan *isnād* penuh.

Menanggapi salah satu contoh yang disajikan Schacht bahwa ada perbaikan *isnād* dalam hadis yang diriwayatkan Ibn ‘Uyainah oleh Mālik. Al-A‘ẓamī (1996: 195-196) mengungkapkan bahwa dalam contoh tersebut menyiratkan bahwa versi hadis yang pertama adalah versi Ibn ‘Uyainah, dan bahwa ini adalah versi yang cacat dalam *isnād*nya. Setelah ditelusuri al-A‘ẓamī, ternyata *isnād* hadis yang dimaksudkan Schacht (versi Ibn ‘Uyainah) ditemukan dalam *al-Umm* karya asy-Syāfi‘ī, sedangkan versi kedua dan ketiga berasal dari *Muwaṭṭa’* Mālik, yang dihimpun sekitar 40 atau 50 tahun lebih dahulu daripada asy-Syāfi‘ī. Di sini, memunculkan pertanyaan: mungkinkah Mālik memperbaiki kesalahan yang belum pernah dilakukannya? Apalagi Mālik memiliki dua versi dengan *isnād* lengkap, yang bertentangan dengan *isnād* versi Ibn ‘Uyainah dan asy-Syāfi‘ī. Oleh karenanya, Mālik tidak akan memalsukan *isnād* untuk mendukung doktrin yang ia sendiri tidak memiliki kepentingan dengan doktrin tersebut. Di sisi lain, Ibn ‘Uyainah juga bukan pendukung mażhab Mālik maupun mażhab asy-Syāfi‘ī. Jika demikian, tampaknya sulit dibuktikan bahwa ia memalsukan hadis untuk mendukung keduanya.

Tuduhan Schacht bahwa *isnād* telah diletakkan secara serampangan dan sewenang-wenang turut pula dibantah oleh al-A‘ẓamī dengan menguji satu per satu dari keseluruhan enam contoh kasus yang disajikan Schacht terkait dengan peletakan *isnād* yang semena-mena dalam periwayatan hadis. Al-A‘ẓamī menemukan banyak bukti yang menolak klaim Schacht, dengan menyatakan bahwa orang-orang dalam rangkaian *sanad* ini adalah ‘orang-orang yang murni historis. Mereka semua segenerasi dan hidup dalam kota yang sama selama kurun waktu 30 sampai 40 tahun. Dengan merujuk kepada buku biografi, al-A‘ẓamī mampu memastikan kemungkinan bahwa Nāfi‘ (sahaya Ibn ‘Umar) dan Sālim (putra Ibn ‘Umar) hidup dalam kota yang sama dan memiliki banyak kesempatan untuk belajar dari Ibn ‘Umar (al-A‘ẓamī, 1996: 169).

Adapun Nāfi‘ dan ‘Abdullāh ibn Dīnār, menurut al-A‘ẓamī, adalah mungkin bahwa kedua ulama memiliki kesempatan yang

sama untuk meriwayatkan atau belajar hadis dari Ibn ‘Umar, karena ‘Abdullāh ibn Dīnār juga merupakan orang yang dimerdekakan oleh Ibn ‘Umar. Sedangkan Nāfi‘ dan az-Zuhrī, al-A‘ẓamī menyebut riwayat kedua ulama tersebut berasal dari otoritas yang berbeda tentang *īlā.*[166] Az-Zuhrī yang telah bergaul bersama dengan Sa‘īd ibn al-Musayyib selama 7 tahun meriwayatkan fatwa ibn al-Musayyib yang terakhir, sedangkan Nāfi‘ meriwayatkan fatwa gurunya, Ibn ‘Umar. Fakta bahwa kedua fatwa itu berbeda secara fundamental bertentangan dengan pendapat Schacht bahwa ada dua doktrin tunggal yang disandarkan kepada dua otoritas awal (al-A‘ẓamī, 1996: 170-173).

Menanggapi kasus Yaḥyā ibn Sa‘īd al-Anṣārī dan ‘Abdullah ibn ‘Umar al-‘Umarī yang sama-sama meriwayatkan hadis dari sumber tunggal, Muḥammad ibn Ibrāhīm at-Taimī, al-A‘ẓamī merujuk pada fakta bahwa ketiga ulama tersebut hidup bersama di Madinah. Menurut al-A‘ẓamī, domisili yang sama dan kemungkinan kontak antara para periwayat menjelaskan fakta bahwa anggapan Schacht tentang *isnād* yang diletakkan secara sewenang-wenang adalah salah. Demikian pula dengan kasus Yaḥyā ibn Sa‘īd dan Rabī‘ah, dan Muḥammad ibn ‘Amr dan Abū Bakr ibn ‘Amr, sebagaimana dalam kasus sebelumnya, al-A‘ẓamī membuktikan bahwa klaim Schacht tentang *isnād* yang disusun secara semena-mena tidak dapat dibenarkan (al-A‘ẓamī, 1996: 174-177).

Berikut ini penulis sajikan salah satu hasil pengujian al-A‘ẓamī terhadap enam contoh kasus yang diberikan Schacht, yakni *isnād* Nāfi‘ dan az-Zuhrī, yang dikutip dari *Muwaṭṭa’ Mālik* dan *Muwaṭṭa’ asy-Syaibānī.*

Al-A‘ẓamī melakukan pelacakan mengenai biografi kedua periwayat tersebut dan ditemukan bahwa:

1. Az-Zuhrī dilahirkan di Madinah sekitar tahun 51 H., dan belajar di sana hingga berusia 30 tahun. Ia kemudian pergi ke Syria dan kembali ke Madinah lagi selama beberapa waktu,

[166]Bersumpah untuk tidak menggauli sebagai suami istri selama 4 bulan.

setelah itu pulang ke Syria hingga wafat pada tahun 124 H. Sedangkan Nāfi adalah budak yang dimerdekakan oleh Ibn ‘Umar yang telah bekerja kepadanya selama lebih dari 30 tahun, dan wafat di Madinah pada tahun 117 H. Dengan demikian, az-Zuhrī tinggal di Madinah pada masa yang sama dengan Nāfi‘ selama 30 atau 40 tahun.

2. Bukti yang dipertanyakan Schacht bahwa mereka benar-benar meriwayatkan doktrin tersebut dapat dikemukakan secara baik oleh al-A‘ẓamī sebagai berikut:

- أخبرنا مالك أخبرنا الزهري عن سعيد بن المسيب قال: إذا ألى الرجل من امرأته ثم فاء قبل أن قضى أربعة أشهر فهي امرأته لم يذهب من طلاقها شيء, فإن مضت لأربعة أشهر قبل أن يفئ فهي تطليقة وهو أملك بالرجعة مالم تنقض عدتها
- أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن ابن عمر قال: أيما رجل ألى من من امرأته فإذا مضت الأربعة أشهر حتى يوقف
- عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني ابن شهاب أن ابن المسيب وأبا بكر بن عبد الرحمن، قالا: إذا مضت الاشهر فهي واحدة ، وهو أحق به
- عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: يوقف المولى عند انقضاء الأربعة فإما أن يفئ وإما أن يطلق
- حدثنا سعيد قال نا هشيم قال عبد الحميد عن نافع عن ابن عمر أنه قال في المولى عن امرأته: يوقف عند الأربعة أشهر فإما أن يفئ وإما أن يطلق

- Mālik memberitahukan kepada kami, az-Zuhrī memberitahukan kepada kami dari Sa‘īd ibn al-Musayyib yang berkata, “Jika seorang laki-laki mengucapkan *īlā’* (sum-

pah) untuk tidak berhubungan badan dengan istri selama empat bulan dan kemudian mengubah pikirannya sebelum empat bulan berlalu, maka perempuan itu masih menjadi istrinya. Jika empat bulan berlalu sebelum ia mengubah pikirannya, ini akan (secara otomatis) dihitung cerai tetapi suami masih berhak untuk mengambilnya kembali sebagai istri jika waktu tunggunya belum habis."

- Mālik memberitahukan kepada kami, Nāfi' memberitahukan kepada kami, dari Ibn 'Umar berkata, "Jika seorang laki-laki mengucapkan *īlā'* pada istrinya dan masa empat bulan berlalu, maka ia harus memilih apakah ia akan menceraikannya atau mengambilnya kembali (tidak ada perceraian secara otomatis).
- 'Abdurrazzāq dari Abū Juraij berkata, Ibn Syihāb mengabarkan kepadaku, dari Ibn al-Musayyib dan Abū Bakr ibn 'Abdurraḥmān keduanya berpendapat bahwa setelah sumpah *īlā',* jika empat bulan telah berlalu hal itu akan dihitung cerai, dan suami akan berhak untuk mengambilnya kembali.
- 'Abdurrazzāq dari Ma'mar, dari Ayyūb, dari Nāfi', dari Ibn 'Umar berkata, "Orang yang mengucapkan *īlā'* masih berhak untuk mempertahankan istrinya atau menceraikannya meskipun setelah masa empat bulan."
- Sa'īd menyampaikan kepada kami, Hasyīm menyampaikan kepada kami, 'Abdulḥamīd berkata, dari Nāfi', dari Ibn 'Umar bahwasanya ia berkata, "Orang yang mengucapkan *īlā'* pada istrinya harus memutuskan pada akhir masa empat bulan, ia dapat mengambil istrinya kembali atau menceraikannya.

3. Riwayat di atas menunjukkan bahwa az-Zuhrī menyampaikan fatwa Ibn al-Musayyib (w. 91 H.) mengenai *īlā'* (bersumpah untuk tidak melakukan hubungan badan dengan istri selama empat bulan). Az-Zuhrī telah berkumpul bersama Ibn al-

Musayyib selama lebih dari tujuh tahun. Nāfi‘ meriwayatkan fatwa Ibn ‘Umar selama lebih dari 30 tahun. Jadi, kedua ulama ini telah memiliki kesempatan yang luas untuk mempelajari fatwa dari sumber-sumber yang mereka nukil.

4. Perselisihan antara Ibn ‘Umar dan Ibn al-Musayyib dapat ditelusuri dari perbedaan interpretasi terhadap ayat al-Qur’an (QS. Al-Baqarah: 226), sehingga tidak ada alasan untuk menolak pernyataan dengan didasarkan pada isinya.
5. Bukti lain validitas *isnād* dalam riwayat di atas yaitu bahwa murid-murid kedua ulama tersebut (Ibn ‘Umar dan Ibn al-Musayyib) melacak pengetahuan mereka tentang fatwa melalui rantai periwayatan yang kembali kepada mereka. Ibn Juraij, seorang kolega Mālik, mempelajarinya dari az-Zuhrī. Ayyūb dan ‘Abdulḥamīd melacak asal-usulnya sampai kepada Nāfi‘ (al-A‘ẓamī, 1996: 172-173).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kedua orang tersebut (Nāfi‘ dan az-Zuhrī) menyampaikan doktrin tersebut dan mereka mempelajarinya dari sumber-sumber yang mereka sebutkan.

Selain membahas satu persatu dari 6 contoh yang disajikan Schacht tentang pembuatan *isnād* yang sewenang-wenang di atas, al-A‘ẓamī juga membahas contoh yang diajukan Schacht terkait dengan ketidakpastian *isnād* (3 contoh hadis) (al-A‘ẓamī, 1996: 177-182), perbaikan isnād secara bertahap (6 contoh hadis) (al-A‘ẓamī, 1996: 182-188), *back projection* dan pembuatan sumber tambahan atas *isnād* (5 contoh hadis) (al-A‘ẓamī, 1996: 188-196).

3) Pemaknaan *Fitnah*

Al-A‘ẓamī menilai argumen Schacht tentang pemaknaan *fitnah* sebagai sebuah interpretasi yang arbitrer terhadap kata tersebut, bahkan al-A‘ẓamī mempertanyakan atas dasar apa Schacht mengasumsikan bahwa fitnah yang terjadi dalam Islam itu adalah pertikaian pasca terbunuhnya al-Walīd ibn Yazīd. Al-A‘ẓamī menegaskan bahwa pembunuhan al-Walīd ibn Yazīd tidak pernah menjadi ‘masa yang lazim’ *(conventional date)* dalam

sejarah Islam dan tidak pernah diperhitungkan sebagai 'akhir keemasan lama' *(the end of the gold old time).* Sebutan ini menurut al-A'ẓamī lebih tepat diberikan kepada periode empat *al-khulafā' ar-rāsyidīn.*

Sepanjang sejarah Islam, telah terjadi banyak fitnah sebelum tahun terbunuhnya al-Walīd ibn Yazīd, seperti perang saudara antara 'Alī dan Mu'āwiyah pada dekade keempat dan kelima Hijriyah, dan pertikaian antara Ibn az-Zubair dan 'Abdulmalik ibn Marwān pada tahun 70 H. Mengingat Ibn Sīrīn sebagai sumber informasi meninggal dunia pada tahun 110 H., maka—menurut al-A'ẓamī—sulit mengasumsikan bahwa *fitnah* itu merujuk pada perang saudara yang muncul setelah terbunuhnya al-Walīd ibn Yazīd (al-A'ẓamī, 1996: 168).

Penelitian yang dilakukan al-A'ẓamī tentang makna *fitnah* serta analisisnya terhadap pernyataan Ibn Sīrīn sendiri menyimpulkan bahwa *fitnah* yang dimaksud adalah *fitnah* antara 'Alī dan Mu'āwiyah. Fokus perhatian al-A'ẓamī adalah bahwa pemakaian *isnād* itu tidaklah baru ada sejak dikeluarkannya pernyataan Ibn Sīrīn tersebut, melainkan telah ada sebelum pernyataan itu muncul. Hasil penelitian al-A'ẓamī ini diperkuat dengan 2 (dua) argumen yaitu:

1. Pernyataan Robson (2004: 166-167) yang mendeskripsikan adanya transmisi *isnād* dalam penyampaian hadis di kalangan umat Islam pada pertengahan abad pertama, dan semakin diperketat sejak terjadinya *fitnah*, di mana pemalsuan hadis mulai muncul untuk mendukung suatu pendapat atau aliran, terutama terkait dengan permasalahan politik.[167]
2. Pernyataan Ibn Sīrīn (33-110 H.) sendiri menunjukkan suatu peristiwa yang telah terjadi pada masa lampau. Artinya, tradisi

[167]Menurut al-A'ẓamī (1978: 217), pemalsuan hadis terjadi pada dekade keempat dan kelima dengan perincian 42 hadis palsu tentang pribadi Nabi saw., 38 hadis palsu tentang *al-khulafā' ar-rāsyidīn,* 96 hadis palsu tentang 'Alī dan Fāṭimah, dan 14 hadis palsu tentang Mu'āwiyah, namun sulit dideteksi hadis palsu yang muncul sebelum dekade keempat. Sementara menurut 'Umar Fallāṭah (1981: 213), pemalsuan hadis sulit dideteksi hingga tahun 60 H.

pemakaian *isnād* telah berlaku sebelum masa di mana ia hidup. Ibn Sīrīn hanya menyatakan, "mereka (sebelumnya) tidak menanyakan *isnād"*[168] dengan menggunakan bentuk *gaib* bukan bentuk *mutakallim,* padahal bentuk *mutakallim* itu lebih populer dalam Bahasa Arab sampai sekarang, sehingga menunjukkan sebuah tradisi yang memang ada pada masa awal atau sudah terjadi. Ia tidak menyatakan, "*isnād* itu tidak ada" *(lam yakun al-isnād maujūdan).* Ini disebabkan pada saat itu orang-orang tidak menyukai masalah-masalah yang terperinci sehingga sanad juga ditanyakan. Sanad memang dipakai tetapi hal itu tergantung kepada periwayatnya, apakah ia mau menjelaskan sumber hadisnya (gurunya) atau tidak (al-A'ẓamī, 1992: 396-397).

Demikian pula halnya dengan as-Sibā'ī dan al-Khaṭīb, meskipun keduanya tidak secara langsung membantah teori-teori Schacht, tetapi al-Khaṭīb (1995: 416; 1997: 125) menjelaskan bahwa fitnah terjadi menjelang pertengahan abad I H. Pendapat sama juga dikemukakan as-Sibā'ī (2001: 36 & 56) bahwa *fitnah* dalam hadis telah muncul pada akhir pemerintahan 'Uṡmān ibn 'Affān. Kondisi ini dimanfaatkan oleh kaum munafik yang menyebarluaskan propaganda buruk sehingga mengakibatkan perpecahan internal umat Islam antara pendukung 'Alī ibn Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah pada tahun 40 H.

4) *Family Isnād*

Al-A'ẓamī (1996: 196-197) berpendapat bahwa *family isnād* tidak seluruhnya benar dan tidak pula selalu salah, melainkan harus diteliti terlebih dahulu kredibilitas masing-masing periwayat dalam rantai periwayatan yang ada di dalamnya. Ia mencontohkan beberapa *family isnād* yang tidak lepas dari kritik para kritikus, seperti sanad Ma'mar ibn Muḥammad[169] dari ayahnya, sanad 'Īsā

[168]Dalam teks arabnya ada dua versi: *lam yakūnū yas'alūna 'an al-isnād* dan *mā kānū yas'alūna 'an al-isnād.*

[169]Hadisnya diriwayatkan oleh Ibn Mājah. Menurut aż-Zahabī ia adalah orang yang tertuduh berdusta, tidak dapat dipercaya. Menurut Ibn Ḥajar: *munkar*

ibn ‘Abdullāh[170] dari ayahnya, sanad Kaṡīr ibn ‘Abdullāh[171] dari ayahnya, Yaḥyā ibn ‘Abdullāh[172] dari ayahnya (1978: 247; 1992: 436). Di sini, terlihat obyektifitas al-A‘ẓamī menanggapi kritik Schacht terkait dengan *family isnād.*

Tanggapan al-A‘ẓamī ini sejalan dengan pendapat Robson yang pernah menulis dalam artikelnya, *The Isnād in Muslim Tradition* sebagai berikut:

> *Was the family isnād invented to supply apparent evidence for spurious traditions, or did genuine family isnāds exist which later served as models? It seems better to recognize that they are a genuine feature of the documentation, but to realize that people often copied this type of isnād to support spurious traditions. Therefore, while holding that family isnāds do genuinely exist, one will not take them all at face value.*
>
> Apakah *family isnād* didapatkan untuk mendukung bukti hadis-hadis yang tampaknya palsu, atau apakah *family isnād* yang asli memang ada yang kemudian dipakai sebagai model? Tampaknya lebih baik untuk mengenali bahwa *isnād-isnād* itu adalah ciri-ciri dokumentasi yang asli, tapi untuk menyadari bahwa orang-orang sering menyalin tipe *isnād* ini untuk mendukung hadis-hadis palsu. Oleh karena itu, sambil tetap berpegang bahwa *isnād* keluarga memang benar-benar asli keberadaannya, seseorang tidak akan mengambil *isnād-isnād* itu begitu saja (Robson, 2004: 171).

---

al-hadīṡ. Menurut Abū Ḥātim: ayahnya orang yang *ḍa‘īf* (al-‘Asqalānī, 1997: 10: 224).

[170]Hadisnya diriwayatkan oleh Abū Dāwud. Menurut al-‘Asqalānī (1997: 9: 149), periwayatannya dapat diterima *(maqbūl).*

[171]Hadisnya diriwayatkan oleh Abū Dāwud, at-Tirmiżī, dan Ibn Mājah. Menurut al-‘Asqalānī (1997: 9: 251), ia adalah orang yang *ḍa‘īf*.

[172]Hadisnya diriwayatkan oleh Abū Dāwud, at-Tirmiżī, dan Ibn Mājah. Menurut aż-Zahabī, ia adalah orang *ḍa‘īf,* dan menurut al-‘Asqalānī (1997: 9: 312) ia *layyin al-ḥadīṡ*.

Al-A'ẓamī secara spesifik menanggapi kritik Schacht tentang *silsilah aż-żahab* Mālik, Nāfi' dan Ibn 'Umar. Al-A'ẓamī menilai Schacht melakukan kesalahan mendasar karena tidak mencantumkan tanggal lahir Mālik yang menurutnya dapat mengarahkan pada kesimpulan yang salah. Menurut al-A'ẓamī, seandainya saja Schacht mau merujuk pada karya-karya biografi, maka ia akan didapati bahwa Mālik dilahirkan pada tahun 93 H., sebagian ulama menyatakan pada bulan-bulan awal tahun 94 H., sebagian pada tahun 90 H., dan sebagian lagi pada tahun 97 H. Akan tetapi, tidak ada seorang pun yang mempertahankan tanggal lahir Mālik lebih akhir daripada tanggal-tanggal ini. Dengan demikian, Mālik setidak-tidaknya berumur 20 tahun, ketika Nāfi' meninggal. Keduanya juga hidup di kota sama hingga Malik berusia 24 tahun. Selain itu, al-A'ẓamī juga menemukan bahwa Mālik meriwayatkan dari Nāfi' 80 hadis dengan *sanad muttaṣil.*

Ketika menanggapi pandangan Schacht mengenai posisi Nāfi' sebagai budak Ibn 'Umar yang terkait dengan periwayatan hadis, disayangkan al-A'ẓamī tidak memberikan argumen khusus yang memperkuat pendapatnya. Ia hanya memberikan komentar:

> *But if a man being accepted among his contemporaries and the later authorities as most trustworthy, then why should he be dishonest? If a statement of a father about his son or vice versa, or a wife about her husband, or a friend about a friend, or a colleague about a colleague ia always unacceptable, then on what sources could a biography possibly be written?*
>
> Jika seseorang itu diterima di antara generasi semasanya dan di antara orang-orang yang memiliki otoritas sesudahnya sebagai orang yang sangat terpercaya, maka mengapa ia dianggap tidak jujur? Jika pernyataan seorang ayah tentang anak laki-lakinya atau sebaliknya, atau pernyataan seorang istri tentang suaminya atau seorang kawan tentang kawannya atau temannya selalu tidak dapat diterima, lalu dengan sumber apa

sebuah biografi mungkin dapat ditulis? (al-A'ẓamī, 1978: 245).

Komentar senada juga disampaikan al-A'ẓamī dalam karyanya yang lain:

> *But why should we believe that a man is dishonest because of this relationship, when he was clearly accepted among his contemporaries and the later authorities as most trustworthy?*
>
> Tetapi mengapa kita harus mempercayai bahwa seseorang menjadi tidak jujur karena adanya hubungan seperti ini, ketika ia jelas-jelas diterima di antara generasi semasanya dan di antara orang-orang yang memiliki otoritas sesudahnya sebagai orang yang paling terpercaya? (al-A'ẓamī, 1996: 171)

Namun demikian, sikap al-A'ẓamī ini dapat dimengerti karena status seseorang, baik sebagai tuan ataupun budak, tidak berpengaruh dalam periwayatan hadis. Diterima atau ditolaknya suatu periwayatan dikembalikan pada kualitas keterpercayaan dari periwayat tersebut, tidak berdasarkan status mereka.

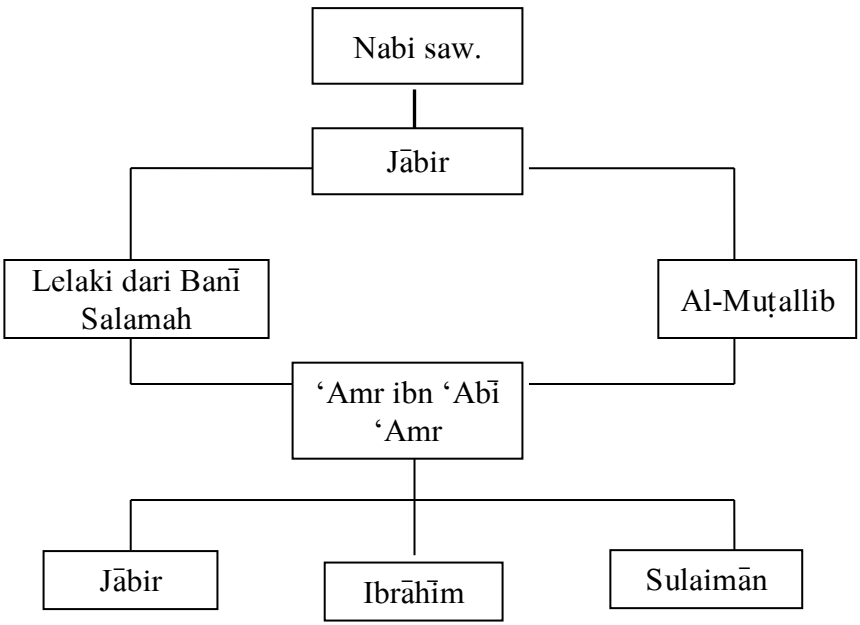
5) *Common Link*

Setelah mengamati teori Schacht tentang *common link,* al-A'ẓamī (1978: 233) mengkritik bahwa Schacht terlalu menggeneralisir, karena ia hanya mengungkap 1 (satu) kasus hadis untuk membuktikan kebenaran teorinya kemudian diterapkan kepada hadis-hadis lainnya. Selain itu, al-A'ẓamī (1996: 198-199) juga menilai bahwa teori *common link* Schacht ini justru mengarahkan pada kesimpulan yang tidak valid disebabkan 2 (dua) alasan: Pertama, pembuatan diagram[173] yang salah oleh Schacht, karena di dalamnya digambarkan seolah 'Amr (w. 151 H.) meriwayatkan dari tiga orang guru, padahal Schacht menyebut nama al-Muṭallib yaitu guru 'Amr ibn Abū 'Amr sebanyak dua kali dan dari seorang suku

[173]Maksudnya adalah diagram sanad yang dibuat Schacht terkait contoh kasus yang diangkatnya yaitu hadis tentang daging binatang buruan.

Bani Salamah. Kedua, Schacht tidak teliti dalam memahami teks hadis yang dicontohkannya yang ia ambil dari kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ* karya asy-Syāfi'ī. Menurut al-A'ẓamī, asy-Syāfi'ī sebenarnya ingin membandingkan tiga murid 'Amr dan menyalahkan 'Abdul'azīz (w. 186/187 H.) ketika menyebut seorang dari Bani Salamah sebagai guru 'Amr. Sementara Ibrāhīm (w. 185 H.) adalah lebih kuat periwayatannya daripada 'Abdul'azīz dan hal ini diperkuat oleh Sulaimān (w. 177 H.), maka yang benar yaitu jalur al-Muṭallib bukan seorang dari Bani Salamah, jadi hanya ada satu jalur sanad dari 'Amr yakni al-Muṭallib-Jābir-Nabi saw. Oleh karena itu, diagram yang tepat menurut al-A'ẓamī yaitu:

Diagram 2. Koreksi al-A'ẓamī atas Jalur Periwayatan *Common Link* Schacht



Al-A'ẓamī (1996: 200) juga menilai Schacht terlalu terburu-buru dalam menyimpulkan periwayat kunci (*common link)* sebagai pembuat atau pemalsu hadis. Seharusnya Schacht terlebih dahulu mengumpulkan seluruh jalur periwayatan sehingga akan didapat-

kan *common link* yang sesungguhnya *(the real common link)*, tetapi yang dilakukan Schacht adalah menarik suatu periwayatan yang hanya terdapat dalam satu jalur asalkan berada dalam *ṭabaqah tābi'īn* sehingga salah dalam mengidentifikasi periwayat *common link.*

Pada akhir kesimpulannya, al-A'ẓamī (1978: 236) menyatakan bahwa teori *common link* hanyalah suatu rekayasa, karena setelah ia meneliti naskah Suhail dinyatakan bahwa fenomena seperti itu sangat jarang bahkan tidak pernah. Seandainya ada periwayatan *common link* maka tidak serta merta dijustifikasi sebagai *fabricator,* tetapi harus diteliti lebih dahulu bagaimana kredibilitasnya menurut para kritikus hadis.

Dengan demikian, tanggapan al-A'ẓamī lebih ditekankan pada implikasi teori *common link* bahwa periwayat yang berstatus *common link* ini dianggap sebagai pembuat hadis, bukan pada absah tidaknya teori ini digunakan sebagai penanggalan hadis. Selain itu, statemen al-A'ẓamī bahwa fenomena *common link* sebagai suatu rekayasa—dengan didasarkan pada naskah Suhail—menurut penulis juga terlalu menggeneralisir. Ini dikarenakan fakta yang ada bahwa mata rantai periwayatan yang menyebar *(spider)* atau dalam bahasa ilmu hadis disebut sebagai periwayatan *mutawātir* itu justru jumlahnya lebih sedikit daripada periwayat tunggal *(aḥād).*

Periwayatan tunggal atau yang disebut dengan *aḥad garīb* terjadi apabila ada seorang periwayat saja yang meriwayatkan hadis dari beberapa guru, kemudian ia meriwayatkannya kepada orang-orang lain. Menurut al-A'ẓamī, bukti yang paling tepat dalam hal ini adalah penelitian dan komentar terhadap naskah Suhail ibn Abī Ṣālih yang membuktikan adanya puluhan orang yang tinggal di berbagai daerah yang meriwayatkan sebuah hadis dari seorang guru. Di pihak lain ada pula beberapa orang yang terkadang meriwayatkan hadis dari beberapa guru seperti az-Zuhrī, Syu'bah, dan lain-lain. Apabila orang seperti az-Zuhrī ini meriwayatkan sebuah hadis dari beberapa guru, dan ia adalah satu-

satunya orang yang meriwayatkan hadis-hadis itu dari mereka, maka ini berarti kejujuran orang tersebut tidak dapat diragukan lagi, sebab ia memang satu-satunya orang yang meriwayatkan hadis dari mereka, apalagi apabila kejujuran orang itu sudah diakui.

Kejujuran tersebut dapat saja diragukan apabila memang ada data-data lain yang bertentangan dengan hal itu. Oleh karena itu, tuduhan Schacht bahwa adanya seorang periwayat saja dalam meriwayatkan suatu hadis dapat meragukan kejujuran periwayat tersebut—menurut al-A'ẓami—tidak dapat diterima secara ilmiah. Selain itu, para ahli hadis selalu waspada dan teliti terhadap periwayatan hadis seperti ini, sehingga setiap hadis hanya mendapat penilaian sesuai dengan keadaannya. Dalam hal ini, al-A'ẓamī (1977: 235-236; 1992: 420) mengutip pendapat aż-Zahabī yang berkata, "Pertama kali periksalah sahabat-sahabat Nabi saw., baik sahabat besar maupun sahabat-sahabat kecil, maka tidak ada seorang pun di antara mereka kecuali ia pernah meriwayatkan hadis secara tersendiri, sehingga hadis seperti ini tidak mempunyai jalur periwayatan yang lain. Begitu pula para tābi'īn, masing-masing mempunyai dan meriwayatkan hadis yang tidak diriwayatkan orang lain. Jika ada hadis yang diriwayatkan oleh satu orang periwayat yang jujur dan kuat ingatannya, maka hadis itu disebut 'hadis *ṣaḥīḥ garīb'.* Apabila periwayat yang meriwayatkan itu kurang dapat dipertanggungjawabkan kejujurannya, atau hadis itu memang diriwayatkan oleh orang yang tidak jujur, maka hadisnya disebut *matrūk*', dan apabila seorang periwayat banyak menyampaikan hadis yang bertentangan—baik lafaẓ maupun sanadnya—dengan hadis yang disampaikan oleh periwayat yang lebih terpercaya, maka hadisnya dinilai *munkar.*

6) *Argumentum E Silentio*

Al-A'ẓamī (1978: 254; 448) berpandangan bahwa *argumentum e silentio* yang diajukan Schacht tersebut bertentangan dengan watak manusia. Siapa yang berani mengklaim bahwa dirinya mengetahui semua hadis yang bersangkutan dengan suatu masalah, dan tidak ada satu hadis pun yang tidak ia ketahui? Apalagi tidak

disebutkannya suatu hadis oleh seorang ahli fiqih itu bukan berarti bahwa hadis itu tidak pernah ada.

Selanjutnya, *argumentum e silentio* yang digunakan Schacht untuk menilai kepalsuan hadis dibantah oleh al-A'ẓamī melalui *reductio ad absurdum.* Dalam *reductio ad absurdum,* argumen ini dapat diartikan jika seorang penulis di Timur Tengah tidak menyebutkan London sebagai salah satu kota besar di dunia, maka para penulis lain yang menyebutkannya kemudian adalah bersalah karena berkolusi dalam membuat kota yang fiktif. Bahkan menurut al-A'ẓamī (1996: 116), teori *argumentum e silentio* justru membenarkan fakta bahwa Schacht tidak memiliki buku-buku sumber yang penting. Ia hanya mengutip dari buku-buku yang ada dengan cara kadang-kadang menerima dan kadang-kadang menolak sumber-sumber sekehendak hatinya sendiri, serta mengabaikan realitas politik dan geografis tertentu.

Al-A'ẓamī berusaha menunjukkan kemustahilan argumen Schacht. Keganjilan argumen *e silentio* ini dapat ditunjukkan dengan membalikkan argumen tersebut dari atas ke bawah yakni dengan menguji hadis-hadis yang ditemukan pada karya masa lalu yang tidak ditemukan pada karya-karya berikutnya. Al-A'ẓamī (1996: 119) banyak mengutip data dari Z.I. Anṣarī--dalam disertasi doktornya *"The Early Development of Fiqh in Kūfah"* di McGill University (1966: 237-241)--untuk menunjukkan adanya banyak penghilangan dalam karya yang terkemudian, melalui studi komparasi terhadap empat kitab yang dijadikan rujukan Schacht dalam mengemukakan argumen *e silentio* ini dengan menguji hadis-hadis yang mendiskusikan persoalan yang sama, yakni antara *Muwaṭṭa' Mālik* (yang disusun lebih dahulu) dibandingkan dengan *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī,* dan *Aṡār Abū Yūsuf* (yang disusun terlebih dahulu) dibandingkan dengan *Aṡār asy-Syaibānī* (yang disusun belakangan). Adapun hasil dari studi komparasi terhadap kitab-kitab tersebut ditemukan adanya beberapa hadis yang tertuang dalam *Muwaṭṭa' Mālik* tetapi tidak ditemukan dalam

Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.[174] Demikian pula terdapat beberapa hadis yang tertuang dalam *Āṡār Abū Yūsuf* yang tidak terdapat dalam *Āṡār asy-Syaibānī.*[175]

---

[174]Hasil studi komparasi secara detil adalah sebagai berikut: (1) Bab *Wuqūt aṣ-Ṣalāt* dalam *Muwaṭṭa' Mālik* mencantumkan 30 hadis, dan hanya 3 di antaranya yang disebutkan dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (2) Perselisihan antara mażhab Kufah dan mażhab Madinah mengenai waktu ṣalat Ṣubuh cukup terkenal. Mażhab Madinah menyetujui ṣalat dilakukan lebih awal, ketika masih gelap, sementara mażhab Kufah berpandangan bahwa ṣalat tersebut harus dilakukan ketika sudah muncul fajar. *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* menyebutkan doktrin Kufah ini, tapi tidak menyebutkan adanya hadis Nabi saw. yang mendukungnya, meskipun ada 1 hadis disebutkan dalam *Muwaṭṭa' Mālik.* (3) Pembahasan tentang masalah menyentuh aurat apakah mengharuskan wuḍu lagi, *Muwaṭṭa' Mālik* memiliki 6 hadis, sedangkan *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* mencatat hanya 2 hadis. Hadis-hadis yang dihilangkan termasuk satu dari Nabi saw. dan satu lainnya dari Ibn 'Umar. (4) Kewajiban mandi (*gusl*) bagi yang orang yang junub, *Muwaṭṭa' Mālik* mengutip 4 hadis, hanya satu di antaranya yang ditemukan pada *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* Hadis-hadis yang dihilangkan termasuk dua hadis dari Nabi saw. (5) *Muwaṭṭa' Mālik* memiliki 2 hadis dalam bab *gusl al-mar'ah iżā ra'at fī al-manām*, sedangkan *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* hanya mencantumkan 1 hadis, menghilangkan 1 hadis yang dicatat dalam *Muwaṭṭa' Mālik* sebagai hadis dari Nabi saw. dengan *isnād* dari Mālik-Hisyām-ayahnya-Zainab bint Abū Salamah-Umm Salamah-Umm Sulaim-Nabi saw. (6) Seluruh bab yang berjudul *al-wuḍu' min al-qublah* dalam *Muwaṭṭa' Mālik*, tidak terdapat dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (7) Seluruh bab yang berjudul *at-ṭuhūr fī al-mā'* dalam *Muwaṭṭa' Mālik*, tidak terdapat dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (8) Bab *al-baul qāiman* dan *as-siwāk* yang terdapat dalam *Muwaṭṭa' Mālik*, tidak terdapat dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (9) Bab *an-nidā fī aṣ-ṣalāh* dalam *Muwaṭṭa' Mālik*, jika dibandingkan dengan bagian yang sama dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* menunjukkan bahwa beberapa hadis dalam *Muwaṭṭa' Mālik* (no. 1, 3, 5-7, dan 9) tidak terdapat dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (10) Bab yang berjudul *Kafan al-Mayyit* dalam *Muwaṭṭa' Mālik* terdiri dari 3 hadis, sedangkan dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* hanya mengutip 1 hadis saja. Satu dari dua hadis yang dihilangkan melaporkan cara-cara Nabi saw. mengkafani mayat. (11) Bab mengenai *zakāt al-fiṭr* dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* tidak menyajikan hadis dari Ibn 'Umar terdapat dalam *Muwaṭṭa' Mālik.* (12) Hadis yang ada dalam bab *Man lā tajib 'alaih zakāt al-fiṭr*, dan *Makīlāt zakāt al-fiṭr* dalam *Muwaṭṭa' Mālik* sama sekali tidak terdapat dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī.* (13) Bab *Isti'żān al-bikr wa al-ayyim* dalam *Muwaṭṭa' Mālik* berisi 3 hadis, tapi *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* hanya menuliskan 1 hadis. Hadis-hadis yang tidak ada itu termasuk satu hadis dari Nabi saw. (14) Bab *li'an* dalam *Muwaṭṭa' asy-Syaibānī* menghilangkan beberapa hadis yang ada dalam bab yang sama dalam *Muwaṭṭa' Mālik.* (15) Bab

Al-A‘ẓamī (1996: 121) menegaskan bahwa tidak ada alasan untuk menganggap bahwa asy-Syaibānī (131-189 H.) melalaikan hadis-hadis yang ia hilangkan, karena melalui penelusuran terhadap kitab-kitab asy-Syaibānī lainnya membuktikan bahwa ia sebenarnya mengetahui beberapa hadis yang dihilangkannya, tetapi sekedar tidak mencatat hadis-hadis tersebut dalam karyanya sendiri. Hal ini dibuktikan al-A‘ẓamī dengan memberikan salah satu contoh bahwa dalam *Muwaṭṭa’ Mālik* ditemukan tiga riwayat hadis tentang instruksi ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb kepada Abū Mūsā al-Asy‘arī terkait dengan waktu-waktu ṣalat. Asy-Syaibānī menghilangkan ketiga riwayat tersebut dalam karya *Muwaṭṭa’*-nya, namun merujuk kepada salah satu riwayat itu dalam karyanya yang berjudul *al-Ḥujjah ‘alā Ahl al-Madīnah* untuk mendukung pendapatnya dalam polemik melawan mażhab Madinah.

Dengan demikian, asumsi Schacht bahwa hadis-hadis itu telah dipalsukan dengan mengungkapkan argumen *e silentio* telah terbantahkan melalui pembalikan argumen tersebut dengan berbagai bukti yang menyertainya. Oleh karenanya, wajar jika kemudian al-

---

yang mengulas bentuk-bentuk jual beli kurma dalam *Muwaṭṭa’ asy-Syaibānī* hanya memuat satu dari tiga hadis yang disebutkan dalam *Muwaṭṭa’ Mālik*, meskipun ketiganya kembali kepada Nabi saw. (Dikutip dari al-A‘ẓamī, 1996: 119-120).

[175]Hasil komparasi secara detil yaitu: (1) *Aṡār Abū Yūsuf* pada bab *Muḍārabah* menyajikan hadis dari Ibn Mas‘ūd, tetapi tidak terdapat dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (2) *Aṡār Abū Yūsuf* menyajikan hadis dari Nabi saw. mengenai perselisihan tentang harga antara pembeli dengan penjual, dan hadis ini tidak terdapat dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (3) *Aṡār Abū Yūsuf* menyajikan sebuah hadis dari ‘Umar tentang perceraian dan *‘iddah,* tetapi hadis ini tidak ditemukan dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (4) Ada empat hadis tentang masalah *nafaqah* dan *suknā* dalam *Aṡār Abū Yūsuf* yang tidak ditemukan dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (5) Ada 3 hadis dalam *Aṡār Abū Yūsuf* bab *li‘ān* yang tidak terdapat dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (6) Ada 3 hadis dalam bab *ẓihar* dari *Aṡār Abū Yūsuf* yang tidak terdapat dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (7) *Aṡār Abū Yūsuf* menuangkan sebuah hadis dari Sālim mengenai *muzāra‘ah,* tetapi hadis ini tidak ditemukan dalam *Aṡār asy-Syaibānī.* (8) *Aṡār Abū Yūsuf* menyajikan 2 hadis terkait dengan *farā’iḍ* yang tidak ditemukan dalam *Aṡār asy-Syaibānī* (Dikutip dari al-A‘ẓamī, 1996: 120-121).

A‘ẓamī menganggap Schacht telah mengabaikan realitas politik dan geografis pada abad II H. yang tidak memungkinkan bagi para ulama hadis untuk melakukan kolusi dalam skala yang demikian luas. Pada akhirnya, al-A‘ẓamī (1996: 122) berkomentar,

> *Are we really to believe that without the benefit of telephone, telegraph, or modern methods of transportation, scholars were able to communicate so well that the same aḥādīṡ grew up in such widely disparate areas?*
>
> Apakah kita harus percaya bahwa tanpa fasilitas telepon, telegrap, atau alat transportasi modern, para ulama dapat berkomunikasi begitu baik sehingga hadis-hadis yang sama berkembang dalam area yang luas dan terpencar-pencar?

Menanggapi contoh kasus yang diajukan Schacht tentang posisi dalam ṣalat berjama‘ah yang diklaim Schacht tidak diketahui pada masa an-Nakha‘ī, al-A‘ẓamī membantahnya dengan menyatakan bahwa ‘meskipun hadis itu tidak diketahui oleh an-Nakha‘ī, tetapi sulit untuk membuktikan bahwa hadis itu tidak ada’. Ini dikarenakan faktanya hadis tersebut diketahui oleh para ulama yang lebih dahulu daripada an-Nakha‘ī, yakni Anas ibn Mālik (w. 93 H.). Argumen al-A‘ẓamī didasarkan pada tiga hal: Pertama, melalui pelacakan pada referensi yang sama yang digunakan oleh Schacht diperoleh data bahwa an-Nakha‘ī tidak mengatakan secara eksplisit bahwa ia tidak mengetahui hadis ini. Fakta sebenarnya adalah bahwa Abū Yūsuf dan asy-Syaibānī tidak mencatat hadis ini melalui an-Nakha‘ī dalam *kitab Āṡār* keduanya. Kedua, Abū Yūsuf dan asy-Syaibānī—sebagaimana ulama lainnya—tidak mengutip semua riwayat hadis yang mereka miliki. Ketiga, Kurangnya literatur yang dirujuk Schacht untuk meneliti hadis ini (al-A‘ẓamī, 1996: 129).

Jika diamati, contoh kasus ini sekaligus mengilustrasikan ketidaktepatan penerapan teori Schacht, terutama ketika ia mendapatkan sebuah hadis dalam koleksi yang lebih awal dengan *isnād*

yang tidak sempurna, dan hadis yang sama dengan *isnād* yang sempurna pada koleksi sesudahnya. Ia menyimpulkan adanya 'perbaikan' atau pemalsuan *isnād.* Atau dengan kata lain, ia memulai dari catatan-catatan yang muncul lebih awal dan mendasarkan pembahasannya pada catatan-catatan tersebut. Namun demikian, dalam contoh ini referensi yang lebih awal, *Muwaṭṭa' Mālik* memuat *isnād* yang lengkap, sedangkan sumber yang belakangan, *Aṡār Abū Yūsuf,* tidak memberikan *isnād,* sehingga lebih tepat jika teori Schacht ini digunakan untuk membuktikan—daripada untuk menyanggah—validitas hadis dan sistem *isnād.*

Ketika Schacht berpendapat bahwa jika suatu doktrin tidak tercantum dalam perdebatan pada masa awal, tetapi kemudian dipakai pada masa belakangan maka termasuk *e silentio,* maka di sini memunculkan kemungkinan bahwa Schacht tidak merujuk teks lain dalam membangun analisisnya. Ini dikarenakan tidak disebutkannya hadis pada masa awal oleh para ulama dilandasi adanya motivasi tersendiri (Ali Masrur, 2007: 102). Para ulama tersebut ketika menulis karyanya bukan dimaksudkan untuk mengumpulkan hadis melainkan untuk menghimpun berbagai doktrin aliran fiqh yang telah disepakati dan diterima secara umum, sehingga mereka tidak memandang penting penyebutan hadis-hadis yang relevan untuk mendukung berbagai doktrin hukum yang dihimpun meskipun faktanya hadis-hadis itu ada.

B. Pembelaan al-A'ẓamī dari Kritik Para Pemikir Muslim

Sebagaimana halnya dalam pembelaan al-A'ẓamī dari kritik para islamisis, uraian mengenai pembelaan al-A'ẓamī dari kritik para pemikir muslim juga difokuskan pada kritik para tokoh yang memang didiskusikan al-A'ẓamī dalam karya-karyanya, yaitu Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah.

1. Pembelaan al-A'ẓamī dari Kritik Aḥmad Amīn

a. Biografi Aḥmad Amīn

Aḥmad Amīn (selanjutnya hanya disebut Amīn) lahir pada tanggal 1 Oktober 1886 di Cairo. Ia berasal dari keluarga yang berkecukupan dan sangat mencintai ilmu pengetahuan. Ayahnya, Syaikh Ibrāhīm aṭ-Ṭabbākh, adalah seorang pengajar di al-Azhar dan masjid al-Imām asy-Syāfi'ī. Kecintaan sang ayah pada ilmu pengetahuan mendorongnya untuk menciptakan perpustakaan bagi anak-anaknya, hampir seluruh almari dalam rumahnya berisi kitab-kitab, sehingga menjadikannya nyaman berlama-lama di rumah untuk mengkaji kitab-kitab dari berbagai ilmu: tafsir, hadis, fiqh, sejarah dan sastra, gramatika bahasa Arab dan sebagainya (Nasution, 1992: 77). Selain itu, ayahnya juga menerapkan kedisiplinan bagi anak-anaknya. Ia mengharuskan anak-anaknya untuk shalat tepat pada waktunya, memperbanyak membaca al-Qur'an, pulang ke rumah sebelum magrib tiba, dan mengontrol aktifitas keseharian seluruh anggota keluarganya.

Pola pendidikan di lingkungan keluarga dengan segala fasilitas sumber belajar yang tersedia berpengaruh dalam membentuk karakter dan intelektualitas Amīn sejak dini. Ia terbiasa memanfaatkan waktunya untuk mengkaji kitab-kitab dan belajar secara langsung dari sang ayah.

Adapun pendidikan dasar dan menengah secara formal ditempuh Amīn di suatu *kuttāb* tidak jauh dari rumahnya, kemudian ia melanjutkan pendidikannya di *Jāmi'ah al-Azhar* Jurusan Peradilan Agama *(al-Qaḍā' asy-Syar'ī).* Usai menamatkan pendidikannya di al-Azhar ia menjadi Dosen Fakultas Sastra Arab *(Adab)* Universitas Cairo sekaligus hakim pada Lembaga Peradilan Agama di Cairo. Pada tahun 1939, Amīn diangkat menjadi Dekan Fakultas Sastra Arab *(Adab)* pada Universitas yang sama, dan pada tahun 1947 ia dipercaya sebagai Rektor pada Universitas Liga Arab *(Jāmi'ah ad-Duwal al-'Arabiyyah)* hingga akhir hayatnya (Soebahar, 2003: 83-84).

Aktifitas Amīn tidak hanya terfokus pada dunia pendidikan saja, ia juga aktif dalam beberapa organisasi, di antaranya: menjadi Anggota Dewan Keilmuan Arab *(al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī)* di Syria, dan Dewan Bahasa di Cairo. Di sini terlihat bahwa Amīn tidak hanya menekuni bidang peradilan agama saja sesuai dengan latar belakang pendidikan yang pernah ditempuhnya, tetapi juga menguasai bidang sastra, sejarah peradaban Islam, bahkan filsafat. Kemampuan Amīn dalam menguasai beragam disiplin ilmu juga diwujudkan dalam beberapa karyanya, seperti: *al-Akhlāq, Mabādi' al-Falsafah, Qiṣṣah al-Falsafah al-Yūnāniyyah, Fajr al-Islām, an-Naqd al-Adabī, Ḍuḥā al-Islām, Ẓuhr al-Islām, Yaum al-Islām, Zu'amā' al-Iṣlāḥ fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, Ḥayātī, asy-Syarq wa al-Garb,* dan *Ilā Waladī.* Kepandaian, keaktifan, dan produktifitasnya dalam berkarya selanjutnya mengantarkan Amīn memperoleh penganugerahan Doktor Honoris Causa dari Universitas Cairo pada tahun 1948.

Amīn meninggal dunia pada tanggal 30 Mei 1954 dalam usia 68 tahun.

b. Kritik Aḥmad Amīn terhadap Hadis

Pemikiran dan kritik Amīn terhadap hadis banyak dituangkan dalam bukunya, *Fajr al-Islām,* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1929. Untuk memfokuskan pembahasan dalam penelitian, maka paparan tentang kritik Amīn hanya dibatasi pada kritiknya yang disinggung dan ditanggapi oleh al-A'ẓamī selaku tokoh yang menjadi fokus utama pembahasan dalam penelitian ini.

1) Pembukuan Hadis

Amīn (2000: 330) mengungkapkan bahwa semula definisi sunnah atau hadis yaitu sabda, perbuatan, atau ketetapan yang berasal dari Nabi saw. Akan tetapi, definisi ini mengalami pengembangan setelah wafatnya Nabi saw. di mana termasuk dalam definisi 'hadis' tersebut sesuatu yang berasal dari para sahabat yang telah bergaul dengan Nabi saw., menyaksikan perbuatan Nabi, mendengarkan sabda beliau, dan menyampaikan kepada sahabat lain atas apa yang telah ia lihat dan dengar dari Nabi saw. Definisi

‘hadis’ yang telah berkembang inilah yang kemudian diadopsi oleh generasi umat Islam berikutnya, yakni generasi tābi‘īn, sehingga pada akhirnya cakupan sunnah atau hadis tidak hanya sabda, perbuatan, atau ketetapan yang berasal dari Nabi saw. saja, melainkan termasuk di dalamnya yang berasal dari para sahabat juga.[176] Dengan demikian, Amīn mengungkapkan definisi hadis secara kronologis dengan menggunakan pendekatan historis.

Amīn (2000: 330-333) sejatinya mengakui bahwa hadis memiliki kedudukan yang istimewa setelah al-Qur’an dalam hirarki sumber ajaran Islam, namun ia mempersoalkan kodifikasi hadis yang berlangsung belakangan jauh setelah wafatnya Nabi saw., padahal Nabi saw. memiliki para sekretaris yang bertugas mencatat al-Qur’an, tetapi beliau justru melarang mereka menuliskan apapun yang beliau sabdakan selain al-Qur’an, berdasarkan hadis riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrī dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001: 4: 291):

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ وَحَدِّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ

Haddāb ibn Khālid al-Azdi menyampaikan kepada kami, Hammām menyampaikan kepada kami, dari Zaid ibn Aslam,

[176]Teks asli pengertian sunnah/hadis menurut Amīn sebagai berikut:
يراد بالسنة أو الحديث ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. وبعد عصر الرسول ضم إلى الحديث ما ورد عن الصحابة, فالصحابة كانوا يعاشرون النبي صلى الله عليه وسلم ويسمعون قوله ويشاهدون عمله ويحدثون بما رأو أو ما سمعوا, وجاء التابعون بعد فعاشروا الصحابة وسمعوا منهم ورأوا ما فعلوا. فكان الأخبار عن رسول الله وصحابته "الحديث".

dari ‘Aṭā’ ibn Yasār, dari Abū Sa‘īd al-Khudrī bahwa Rasulullah saw. bersabda, “Janganlah kalian tulis apapun dariku, dan barangsiapa menulis dariku selain al-Qur’an maka hendaklah ia menghapusnya. Sampaikanlah hadis dariku, dan ini tidak mengapa. Barangsiapa berdusta atas namaku secara sengaja, maka berarti ia telah mempersiapkan tempat duduknya di neraka.”

Amīn (2000: 334) selanjutnya mengungkapkan bahwa tidak adanya perintah Nabi saw. secara resmi untuk melakukan kodifikasi hadis sebagaimana al-Qur’an menunjukkan bahwa Nabi saw. Tidak bermaksud menjadikan sabda, perbuatan dan ketetapannya sebagai pedoman bagi umat Islam. Ia memperkuat pendapatnya dengan hadis riwayat Ibn ‘Abbās dalam *Saḥīḥ al-Bukhārī* (1993: 1: 45):

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجَعُهُ قَالَ ائْتُونِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوا بَعْدَهُ قَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللَّهِ حَسْبُنَا

Yaḥya ibn Sulaimān menyampaikan kepada kami, Ibn Wahb menyampaikan kepadaku, Yūnus memberitahukan kepadaku, dari Ibn Syihāb, dari ‘Ubaidillah ibn ‘Ubaidillah, dari Ibn ‘Abbās berkata, “Ketika Nabi saw. sedang sakit keras, beliau bersabda, “Berikanlah kepadaku suatu kitab (alat tulis), aku akan menuliskan untuk kalian suatu kitab (tulisan) yang engkau tidak tersesat lagi.” ‘Umar pun mengungkapkan, “Sesungguhnya ketika Nabi saw. sedang sakit keras, kami telah

memiliki al-Qur'an dan hal itu cukup (menjadi pegangan) bagi kami."

Kodifikasi hadis merupakan hal yang sulit dilakukan pada masa Nabi saw. Perhatian para sahabat saat itu terfokus pada penulisan al-Qur'an, seandainya ditemukan beberapa sahabat yang menulis hadis, hal itu dilakukan untuk keperluan pribadi mereka sendiri. Kondisi demikian ini menurut Amīn (2000: 337-341) membuka peluang terjadinya pemalsuan hadis, terlebih periwayatan mengenai hadis Nabi saw. sepenuhnya hanya bertumpu pada kekuatan hafalan.[177] Bahkan, Amīn secara berani menyatakan bahwa pemalsuan hadis sebenarnya telah terjadi sejak masa Nabi saw. Tidaklah mungkin Nabi saw. mengeluarkan larangan berdusta atas nama beliau jika pemalsuan hadis tidak terjadi saat itu. Larangan tersebut besar kemungkinannya disampaikan karena memang telah terjadi kebohongan atas nama Nabi saw. Kebohongan dan pemalsuan hadis semakin mudah dilakukan setelah wafatnya Nabi saw.

Pendapat Amīn tentang pemalsuan hadis ini bertentangan dengan pendapat *jumhūr muḥaddiṡīn* yang menyatakan bahwa pemalsuan hadis terjadi pasca pertikaian 'Alī ibn Abī Ṭālib dengan Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān sekitar tahun 40 H. Mereka berargumen bahwa sebelum terjadinya pertikaian ini hadis masih terhindar dari pemalsuan-pemalsuan. Zaman Nabi saw. jelas tidak mungkin terjadi pemalsuan hadis, sedangkan pada masa kekhalifahan Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan 'Uṡmān ibn 'Affān juga belum terjadi pemalsuan hadis, yang dibuktikan melalui kegigihan, kehati-hatian, dan kewaspadaan mereka terhadap hadis.

Berbeda dari masa ketiga khalifah tersebut, pada masa Khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib telah terjadi perpecahan politik antara golongan 'Alī dan pendukung Mu'āwiyah. Upaya *iṣlāḥ* melalui *taḥkīm* tidak mampu meleraikan pertentangan mereka, bahkan

[177]Amīn (2000: 348) mencontohkan Abū Hurairah, sahabat yang dinilai banyak berbicara tentang hadis tetapi ternyata ia tidak pernah mencatat hadis, melainkan menuturkannya dari ingatannya semata.

semakin menambah ruwetnya masalah dengan keluarnya sebagian pengikut ‘Alī *(Khawārij)* dengan membentuk kelompok tersendiri. Golongan yang terakhir ini kemudian tidak hanya memusuhi ‘Alī dan pengikutnya akan tetapi juga melawan Mu‘āwiyah dan pengikutnya. Masing-masing golongan, selain berusaha saling mengalahkan lawannya, juga berupaya mempengaruhi orang-orang yang tidak berada dalam perpecahan. Salah satu cara yang mereka tempuh ialah dengan membuat hadis palsu (al-Khaṭīb, 1995: 418-420).

2) Kritik Hadis

Amīn (2000: 345) melontarkan kritik bahwa ulama lebih banyak memfokuskan perhatian pada kritik sanad daripada kritik matan. Ia mengatakan:

فقلّ أن نظفر بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الحوادث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن عبارة الحديث نوع من التعبير الفلسفي يخالف المالوف في تعبير النبي، أو أن الحديث أشبه من شروطه وقيوده بمتون الفقه وهكذا. ولم تظفر منهم في هذا الباب بعشر معشار ما عنوا به من جرح الرجال وتعديلهم، حتى نرى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة لاقتصاره على نقد الرجال

Kita jarang menemukan kritik dari sisi bahwa hadis yang dinisbahkan kepada Nabi saw. ternyata tidak sesuai dengan situasi yang digambarkan di dalamnya, atau bahwa suatu kejadian historis yang tetap bertentangan dengannya, atau terkadang gaya bahasa yang digunakan dalam hadis itu sejenis gaya bahasa filsafat yang berbeda dari keindahan gaya bahasa

Nabi saw., atau bahwa hadis itu dengan segala syarat-syarat dan batasan hukumnya menyerupai teks-teks fiqh, dan demikian seterusnya. Bahkan, kita melihat Imām al-Bukhārī sendiri—betapapun hebat kemampuannya dan kecermatan penelitiannya—masih menerima hadis-hadis yang berdasarkan bukti-bukti empirik menunjukkan bahwa hadis-hadis itu tidak *ṣaḥīḥ*. Ini dikarenakan al-Bukhārī membatasi diri dengan melakukan kritik terhadap para periwayatnya semata.

Selain itu, Amīn (2000: 346) juga menuangkan beberapa contoh hadis yang dimuat dalam al-Bukhārī yang memiliki sanad terpercaya, namun tidak demikian halnya dengan matannya, di antaranya hadis mengenai keutamaan *'ajwa*.[178]

2. Pembelaan al-A'ẓamī dari Kritik Abū Rayyah

a. Biografi Abū Rayyah

Maḥmūd Abū Rayyah (selanjutnya hanya disebut Abū Rayyah), dilahirkan di Mesir pada tahun 1889. Ia sangat mengagumi pemikiran Muḥammad 'Abduh (1849-1905)[179] dan Rasyīd Riḍā (1865-1935)[180]. Abū Rayyah (1994: 350-351) mengklaim—

[178]Teks hadis selengkapnya lihat *footnote* no. 26 pada Bab I.

[179]'Abduh (1849-1905) adalah ulama pembaru Mesir. Ia pernah mengajar di Universitas al-Azhar. Ia menanamkan kualitas kesalehan pada kehidupan akademisnya untuk pembebasan dari belenggu *taqlīd.* 'Abduh bergabung dengan Jamāluddīn al-Afganī (1839-1897) dan menjadi editor jurnal *al-'Urwah al-Wuśqā* yang terbit pertama kali pada 1880. Landasan utama pemikiran 'Abduh adalah keyakinan bahwa wahyu dan akal—jika masing-masing dipahami secara benar—pada dasarnya selaras, karena akal itu menyatu dengan *fiṭrah,* yang dengan *fiṭrah* ini, sebagaimana dinyatatan QS. Ar-Rūm: 30, Allah telah menjadikan sifat dasar manusia selaras dengan agama (Juynboll, 2001: 12-13).

[180]Rasyīd Riḍā lahir di Syria pada 1865, dan bergabung dengan Muḥammad 'Abduh di Mesir pada bulan Desember 1897. Riḍā banyak dipengaruhi gagasan-gagasan 'Abduh setelah membaca jurnal *al-'Urwah al-Wuśqā* yang diterbitkan 'Abduh di Paris pada 1884 bersama Jamāluddīn al-Afganī. Ketika Riḍā tiba di Mesir, ia segera bergabung dengan 'Abduh, dan tetap menjadi muridnya sampai 'Abduh meninggal dunia. Riḍā mengelola majalah berkala keagamaan yang bernama *al-Manār* yang edisi pertamanya terbit pada Maret 1898 (Juynboll, 1999: 29).

jikalau benar—bahwa Muḥammad ‘Abduh pernah menyatakan bahwa umat Islam saat ini tidak memiliki pegangan lain kecuali al-Qur’an. Islam yang benar adalah Islam tempo dulu sebelum munculnya perpecahan dalam tubuh *muslimīn*. Umat Islam tidak akan bangkit kecuali dengan semangat yang ada pada abad pertama, yaitu al-Qur’an. Hal-hal selain al-Qur’an hanya akan menjadi kendala antara al-Qur’an di satu pihak dengan ilmu dan amal di lain pihak.

Jika diperhatikan sejatinya ‘Abduh tidak berusaha keras memperlihatkan rasionalisasinya terhadap agama ketika berbicara tentang sunnah. Dalam bukunya, *Risālah at-Tauḥīd* (1999: 223), ‘Abduh menyatakan bahwa orang harus menyerahkan dirinya tanpa syarat pada al-Qur’an dan *sunnah mutawātirah*, sedangkan hadis-hadis *āḥād* hanya bisa diterima umat Islam jika diyakini kesahihannya. Keimanan seseorang tidak akan diserang hanya karena ia menolak hadis-hadis *āḥād* yang tidak dapat dibuktikan kesahihannya, meskipun hadis-hadis tersebut telah dinyatakan *ṣaḥīḥ* oleh para ulama terdahulu. Al-Qur’an dan hanya sebagian kecil dari *sunnah ‘amaliyyah* sajalah yang benar-benar dibawa oleh Nabi saw.

Wacana yang digulirkan ‘Abduh di atas tidaklah bermaksud untuk menolak sebagian besar hadis sebagai tidak relevan, tetapi untuk menerobos kendala-kendala ketundukan kepada otoritas ulama-ulama sebelumnya dan melepaskan umat Islam dari belenggu *taqlīd.*

Ketertarikan Abū Rayyah terhadap hadis berawal ketika ia mendapati beberapa hadis Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah yang dinilainya mengandung kata-kata yang ganjil dan kasar. Ia merasa heran bahwa sabda yang konon berasal dari Nabi saw. itu tidak mencerminkan retorika seorang ahli bahasa yang baik. Pada tahun 1957, ia menerbitkan bukunya yang kontroversial, *Aḍwā’ ‘ala as-Sunnah an-Nabawiyyah au Difā‘ ‘an al-Ḥadīṡ* (Juynboll, 1999: 59).

b. Kritik Abū Rayyah terhadap Hadis

Sebagaimana uraian mengenai kritik Amīn sebelumnya, paparan tentang pemikiran dan kritik Abū Rayyah terhadap sunnah/hadis dalam penelitian ini juga difokuskan pada kritiknya yang memperoleh tanggapan dan ulasan dari al-A'ẓamī dalam bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* yaitu:

1) Kedudukan Sunnah

Abū Rayyah (1994: 12) mendefinisikan sunnah Nabi saw. sebagai amalan-amalan yang dilakukan Nabi saw., dan para sahabat. Sementara para ulama hadis pada umumnya dalam mendefinisikan sunnah sebagai sinonim dari hadis, yakni sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. baik berupa sabda, perbuatan, dan ketetapan. Penamaan sabda Nabi saw. sebagai *'sunnah'* atau '*ḥadīṡ'* menurut para *muḥaddiṡīn* tersebut justru dinilai Abū Rayyah sebagai suatu nomenklatur yang diada-adakan dan belum pernah dikenal sebelumnya oleh para ahli bahasa dan sastra. Dengan demikian, sunnah menurut Abū Rayyah hanyalah berwujud *sunnah 'amaliyyah* saja, tidak termasuk di dalamnya *sunnah qauliyyah/ḥadīs* dan *sunnah taqrīriyyah.*

Kedudukan sunnah dalam agama Islam tidaklah sama dengan al-Qur'an. Ini dikarenakan al-Qur'an diriwayatkan secara *mutawātir* dan mengandung kepastian hukum *(qaṭ'ī),* tidak demikian halnya dengan sunnah yang *ẓannī*, sehingga sumber syariat Islam sejatinya adalah al-Qur'an. Jika landasan syariat Islam berupa perpaduan antara al-Qur'an dan sunnah, maka ini juga menghasilkan sesuatu yang *ẓannī,* sedangkan al-Qur'an sendiri mengecam orang-orang yang mengikuti *ẓann* (QS. Yūnus: 36; al-An'ām: 148; an-Najm: 28; al-Isrā': 36). Apapun yang terurai dalam sunnah itu telah ditemukan penjelasannya dalam al-Qur'an, baik secara global maupun terperinci (Abū Rayyah, 1994: 12). Ia mendasarkan pendapatnya pada argumen:

Pertama, al-Qur'an telah memuat segala sesuatu mengenai agama beserta hukum-hukumnya (QS. Al-An'ām: 38; an-Naḥl: 89), dan bahwa ia telah menjelaskan dan merincinya sehingga tidak lagi memerlukan sunnah. Jika tidak demikian, berarti kitab suci telah meninggalkan sesuatu dan berarti pula tidak menjadi pegangan atas segala perkara, sehingga berlainan dari keterangan Allah swt., dan ini tentunya adalah mustahil.

Kedua, Allah telah menjamin terpeliharanya al-Qur'an, tidak demikian halnya dengan sunnah. Seandainya sunnah merupakan sumber petunjuk al-Qur'an maka tentulah Allah akan menanggung pula untuk keterpeliharannya (QS. Al-Ḥijr: 9).

Ketiga, seandainya sunnah menjadi *ḥujjah* tentu Nabi saw. memerintahkan untuk mencatatnya, dan dapat dipastikan bahwa para sahabat dan *tābi'īn* sesudahnya berusaha untuk mengumpulkan dan membukunya, sebab usaha seperti ini merupakan usaha memelihara sunnah dari kemusnahan, perubahan, kesalahan, dan keterlupaan. Karena dalam keterpeliharaan sunnah itu dari hal-hal yang tak diharapkan tersebut terdapat jaminan untuk sampainya kepada umat Islam dengan kepastian keotentikannya (Abū Rayyah, 1994: 13 & 250).

Para *muḥaddiśīn* mengklasifikasikan hadis Nabi saw. kepada *mutawātir* dan *āḥād. Mutawātir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang pada setiap tingkatan *(ṭabaqah)*nya yang menurut adat mustahil mereka bersepakat untuk berdusta. Hadis *mutawātir* ini membawa faedah pengetahuan yang pasti dan meyakinkan *(qaṭ'ī).* Adapun *āḥād* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu, dua orang atau lebih, yang jumlahnya tidak memenuhi persyaratan hadis *mutāwatir* dan hanya memberikan pengetahuan yang tidak meyakinkan *(ẓannī)* (al-Khaṭīb, 1995: 301-302). Ketatnya persyaratan penilaian *mutawātir* atas suatu hadis tersebut dinilai oleh an-Nawawī (1993: 31) sulit terpenuhi, sehingga mayoritas hadis Nabi saw. berstatus *āḥād.* Abū Rayyah (1994: 252) secara tegas menyatakan, "Tidaklah ada hadis Nabi saw. yang

berstatus *mutawātir" (laisa fī al-ḥadīṡ mutawātir).* Pendapat ini ia sandarkan kepada pendapat Ibn Ḥibbān al-Bustī (w. 354 H.).[181]

Jika hadis atau *sunnah qauliyyah* dipastikan Abū Rayyah tidak ada yang *mutawātir,* tidak demikian halnya dengan *sunnah 'amaliyyah.* Abū Rayyah (1994: 367) menguraikan lebih lanjut bahwa *sunnah 'amaliyyah* adalah sunnah-sunnah Nabi saw. yang *mutawātir* berupa amalan-amalan yang telah diketahui secara pasti dan disepakati oleh umat Islam pada masa permulaan Islam. Sunnah jenis ini tidak boleh ditolak sama sekali, seperti jumlah ṣalāt lima kali, ṣalāt Ṣubuh dua raka'at, Magrīb tiga raka'at, dan lainnya masing-masing empat raka'at. Demikian pula masalah satu raka'at terdiri dari duduk, bacaan al-Qur'an, *rukū'*, dua sujud, dan lain sebagainya yang telah diketahui dengan amalan (praktek) sejak masa Rasulullah saw. sampai sekarang.

Abū Rayyah (1994: 368) mengutip pernyataan Riḍā dalam Majalah *al-Manār* vol. 27, yang—menurutnya—dapat dianggap sebagai pandangan Riḍā terhadap hadis sebagai berikut,

فالعمدة في الدين هو القرآن وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية، كصفة الصلاة والمناسك مثلا، وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف، وما عدا ذلك من أحاديث الآحاد التي هي

[181]Statemen Ibn Ḥibbān yang dikutip oleh Abū Rayyah dalam bukunya *Aḍwā' 'alā as-Sunnah an-Nabawiyyah* (1994: 252-253) sebagai berikut:

وأما الأخبار فإنها كلها أخبار الآحاد لأنه ليس يوجد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين وكل واحد منهما عن عدلين حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله, فلما استحال هذا وبطل ثبت أن الأخبار كلها أخبار الآحاد

Adapun hadis-hadis yang ada seluruhnya merupakan hadis *āḥād,* karena tidak ditemukan satupun dari hadis Nabi saw. yang berasal dari periwayatan dua orang yang *'ādil,* dan masing-masing periwayat tersebut meriwayatkan dari dua orang yang *'ādil* lagi, demikian seterusnya hingga kepada Nabi saw. Ketiga persyaratan demikian mustahil dipenuhi maka dapat ditetapkan bahwa seluruh hadis Nabi saw. adalah *āḥād.*

غير قطيعة الدلالة، فهي محل الإجتهاد. وإننا نرى بعض الأئمة المجتهدين قد تركوا الأخذ بكثير من الأحاديث الصحيحة، حتى ما رواه الشيخان (البخاري ومسلم) منها. ولا يزال يتبعهم الملايين من الناس في تركها، ولا يعدهم سائر المسلمين ضالين عن دينهم

Pedoman dalam agama adalah al-Qur'an dan sunnah Rasul saw. yang diriwayatkan melalui hadis-hadis *mutawātir:* sunnah ini merupakan *sunnah 'amaliyyah* seperti *ṣalāt* dan *manāsik* haji, dan sebagian sabda Nabi saw. *(aḥādīṡ qauliyyah)* yang telah diterima oleh para ulama salaf. *Ijtihād* dapat dilakukan atas hadis-hadis yang memiliki satu atau hanya beberapa *isnād (āḥād),* yang periwayatannya meragukan, atau yang tidak secara khusus menunjukkan sesuatu. Kita melihat bahwa beberapa imam mażhab, dengan menggunakan pemikiran mereka sendiri, telah menolak banyak hadis *ṣaḥīḥ,* di antaranya bahkan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim. Jutaan orang masih tetap mengikuti imam-imam tersebut dalam menolak hadis-hadis, sementara kaum muslim lainnya tidak menganggap bahwa imam-imam itu telah melakukan kesalahan dalam agama mereka (disebabkan oleh penolakan mereka terhadap hadis-hadis itu).

Meski tampak lebih berani dari para pendahulunya[182] dengan menyatakan bahwa tidak ada satupun hadis yang *mutawātir,* namun demikian Abū Rayyah tidaklah menolak keseluruhan

[182]Ṣidqī misalnya, mengungkapkan bahwa untuk mendapatkan kualifikasi *mutawātir* itu sangat sedikit dan tidak pernah berisikan ajaran-ajaran tentang hukum, sebagai contoh: hadis-hadis tentang al-Qur'an yang diturunkan dalam tujuh versi *(aḥruf)* dan hadis "Barangsiapa yang dengan sengaja berkata dusta tentang aku, maka ia berarti sedang mengupayakan bagi dirinya sendiri sebuah tempat di neraka." (Dikutip dari Juynboll, 1999: 40).

sunnah sebagai sumber syariat Islam. Ia hanya menerima *sunnah ‘amaliyyah mutawātirah* saja.

2) Pembukuan Hadis

Senada dengan Amīn, Abū Rayyah (1994: 21) berpandangan bahwa penulisan hadis telah dilarang oleh Nabi saw. bersandarkan hadis riwayat Abū Sa‘īd al-Khudrī tersebut. Meski ada hadis lain yang menunjukkan kebolehan menulis,[183] namun Abū Rayyah berpendapat bahwa hadis yang dapat dijadikan pegangan adalah pelarangan penulisan hadis, dengan argumen: (a) hadis yang melarang datang belakangan dari hadis yang memberikan izin penulisan hadis, yakni setelah wafatnya Nabi saw.; (b) para sahabat tidak melakukan pembukuan dan penyebaran hadis; (c) hadis yang membolehkan penulisan hadis tidaklah bertentangan dengan hadis yang melarangnya, karena izin penulisan untuk Abū Syāh hanyalah pengecualian dari larangan yang bersifat umum. Izin tersebut khusus untuk menulis khutbah Nabi saw. yang disampaikan pada waktu *fatḥ Makkah* dan haji *wadā‘* saja, bukan untuk menulis seluruh sabda Nabi saw.

Abū Rayyah (1994: 231-232) juga berkeyakinan jika Nabi saw. memaksudkan sunnahnya sebagai suatu bagian dari agama, yang merupakan sumber syariat yang fundamental bagi umat, tentu Nabi saw. memerintahkan agar sunnahnya ditulis pada masa hidupnya, dengan cara yang sama seperti yang dilakukan terhadap al-Qur’an.

Keengganan para sahabat dalam melakukan kodifikasi hadis didasarkan pada larangan Nabi saw. dan dikarenakan hadis tersebut belum ditulis pada masa Nabi saw. sebagaimana penulisan al-Qur’an. Mereka hanya menghafal dan menyebarluaskan hadis secara verbal saja. Jikalau ada sahabat yang memiliki catatan-catatan hadis seperti ‘Abdullāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ itu dilakukan karena inisiatif pribadi, bukan didasarkan pada perintah dari Nabi saw. (Abū Rayyah, 1994: 233). Pengumpulan tulisan hadis yang

---

[183] Di antaranya hadis: اُكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ

Tulislah untuk Abī Syah (al-Bukhārī, 1993: 2: 175).

dilakukan oleh Ibn Syihāb az-Zuhrī (w. 124 H.) juga tidak lepas dari keterpaksaan. Abū Rayyah (1994: 234) menulis:

لما أمروا بتدوين الحديث لم يستجيبوا للأمر إلا مكروهين، ذلك بأنهم كانوا يتحرجون من كتابه بعد أن مضت سنة من كان قبلهم من الصحابة على عدم تدوينه، فقد حدث معمر عن الزهري قال: كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء

> Ketika diperintahkan (oleh khalifah ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz) melakukan kodifikasi hadis, maka tidak ada orang yang memenuhi perintah tersebut kecuali orang-orang yang terpaksa, karena mereka merasa bersalah melakukan penulisan hadis mengingat para sahabat sebelum mereka tidak mengkodifikasikannya. Ma‘mar menyampaikan dari az-Zuhrī yang pernah berkata, “Kami tidak suka menuliskan hadis hingga para penguasa itu memaksa kami (untuk menulisnya).”

Pembukuan hadis baru dilakukan setelah berselang 200 tahun, yang menurut Abū Rayyah (1994: 239), dilakukan dengan tanpa pemilahan dan pemfokusan pada hadis *saḥīḥ* saja, sehingga banyak hadis-hadis bahkan ucapan para sahabat yang tidak bisa dipertangung jawabkan masuk ke dalam kitab-kitab hadis tersebut. Kondisi ini terus berlangsung sampai Imām al-Bukhārī menyeleksi hadis-hadis ketika menyusun kitab *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*-nya.

Tidak tertulisnya hadis pada masa Nabi saw. dan para *Khulafā’ ar-Rāsyidīn* membuka peluang terjadinya berbagai penyimpangan dan distorsi dalam hadis. Akibatnya, sangat sulit untuk memperoleh hadis yang benar-benar *ṣaḥīḥ,* sehingga pada akhirnya semakin sulit pula mempercayai hadis atau sunnah secara umum sebagai sumber syariat Islam kedua setelah al-Qur’an, karena tidaklah pantas seandainya Allah memberi umat-Nya suatu

sumber bimbingan keagamaan yang begitu sulit untuk diketahui mana yang otentik dan mana yang tidak (Abū Rayyah, 1994: 244).

Abū Rayyah (1994: 369) tidak menolak hadis yang memiliki nilai kesahihan dan keakuratan tinggi yang diperoleh melalui penelitian terhadap sanad dan matan, namun menurutnya kitab hadis enam *(al-kutub as-sittah)*[184] hanyalah melakukan kritik sanad saja, mereka tidak terlalu memperhatikan kritik terhadap matan hadis, apakah matan tersebut benar-benar layak mencerminkan sebagai sabda Nabi saw. ataukah tidak.

c. Tanggapan al-A'ẓamī atas Kritik Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah

Menurut al-A'ẓamī (1992: 28), Aḥmad Amīn dan Abū Rayyah sejatinya tidak mengetengahkan pikiran dan argumen baru. Ia hanya menggabungkan pendapat-pendapat Taufiq Ṣidqī (1881-1921)[185], Rasyīd Riḍā, dan Goldziher. Kesimpulan Amīn dan Abū Rayyah juga dinilai al-A'ẓamī sama dengan kesimpulan mereka.[186]

Jika Amīn dan Abū Rayyah berpendapat bahwa sumber syariat Islam hanyalah al-Qur'an dengan mengemukakan 3 (tiga) argumen sebagaimana tersebut di atas, maka al-A'ẓamī pun membantah argumen-argumen tersebut satu per satu.

Argumen pertama mereka bahwa sunnah itu *ẓannī* sedangkan umat Islam diharuskan mengikuti yang pasti (yakin), dibantah oleh al-A'ẓamī bahwa hadis-hadis *āḥād* meskipun bersifat *ẓannī,* namun

---

[184]Yaitu Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abū Dāwūd, Sunan at-Tirmizī, Sunan an-Nasā'ī, dan Sunan Ibn Mājah.

[185]Taufiq Ṣidqī (1881-1921) adalah seorang dokter yang di bawah bimbingan Riḍā ia melakukan studi tentang berbagai masalah teologi. Ia juga membandingkan antara Islam, Kristen, dan beberapa buku kedokteran. Ia menulis artikel yang berjudul *al-Islām huwa al-Qur'ān waḥdah* dalam majalah al-Manār vol. 7 dan 12. Ia ingin memperlihatkan bahwa umat Islam dapat meninggalkan sunnah, karena al-Qur'an telah memberikan berbagai jawaban terhadap segala persoalan dalam kehidupan, baik kehidupan keagamaan maupun kehidupan sekular (Juynboll, 1999: 33).

[186]Komentar senada juga diungkap oleh as-Sibā'ī, al-Khaṭīb, dan Abū Syahbah (1989: 34-39)

dalam al-Qur'an juga terdapat ayat-ayat yang pengertiannya bersifat *ẓannī.* Jadi dari segi ini, tidak ada perbedaan antara hadis-hadis dan ayat-ayat tersebut. Sedangkan QS. Yūnus: 36[187] yang dinyatakan Abū Rayyah bahwa Allah telah mengecam orang-orang yang mengikuti *ẓann* dijelaskan oleh al-A'ẓamī (1992: 34-35) bahwa *ẓann* yang tidak boleh diikuti adalah *ẓann* yang berlawanan dengan *ḥaq* (kebenaran) yang sudah jelas dan tegas, padahal dalam mengikuti hadis, permasalahannya tidak demikian, justru kita memakai *ẓann* sesuai dengan perintah Allah, dan ini tidak berarti menentang kebenaran yang telah pasti.

Sebelum meneruskan bantahannya terhadap argumen Amīn dan Abū Rayyah bahwa al-Qur'an telah mencakup segala sesuatu yang dibutuhkan umat Islam (QS. An-Naḥl: 89 & QS. Al-An'ām: 38) sehingga tidak lagi memerlukan sunnah, al-A'ẓamī menyindir keduanya 'kekurangan waktu' dalam mempelajari al-Qur'an. Ini dikarenakan dalil (QS. An-Naḥl: 89 & QS. Al-An'ām: 38) sudah sering dipakai oleh orang-orang yang mengingkari sunnah sebelum mereka, padahal masih ada ayat-ayat lain yang menegaskan pentingnya mengikuti sunnah (QS. An-Naḥl: 44; al-Ḥasyr: 7; al-Aḥzāb: 36). Berdasar ketiga ayat tersebut, Nabi saw. diberi tugas untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an, sedangkan kita diwajibkan untuk menerima dan mematuhi penjelasan-penjelasan beliau, baik yang berupa perintah maupun larangan. Semua penjelasan ini bersumber dari al-Qur'an, dan bukan berarti memasukkan unsur lain ke dalam al-Qur'an sehingga al-Qur'an masih dianggap memiliki kekurangan.

Selanjutnya, al-A'ẓamī (1992: 35-36) memberikan perumpamaan bahwa orang yang tidak mau mengikuti sunnah tidak ubahnya seperti orang yang diberi istana megah lengkap dengan segala fasilitas, tetapi ia tidak mau memakai penerangan lampu sehingga pada malam hari istana itu gelap, sebab menurutnya, istana itu

[187]Ayat ini berbunyi:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

sudah paling lengkap dan tidak perlu hal-hal lain. Apabila istana itu dipasang lampu dan alat lainnya, maka berarti ia masih memerlukan masalah lain, sebab kabel-kabel lampu mesti disambung dengan pembangkit tenaga listrik di luar, akhirnya ia menganggap bahwa gelap yang terdapat dalam istana itu sebenarnya sudah merupakan cahaya.

Sejalan dengan al-A'ẓamī, as-Sibā'ī (2001: 132) juga mengungkapkan bahwa pendapat yang menyebutkan bahwa sunnah itu terlambat dicatat sehingga menghilangkan unsur kehandalan tentang otentisitasnya dan menjadi bernilai dugaan semata, padahal *ẓann* tidak bisa dijadikan sumber pemahaman agama Allah, sejatinya hanyalah pendapat orang yang tidak mengerti perjuangan para ulama melawan usaha penyelewengan dan pemalsuan hadis, karena sunnah itu telah dikomunikasikan melalui ingatan dan hafalan, serta tulisan sejak masa sahabat sampai akhir abad I ketika az-Zuhrī memulai usaha pencatatan sunnah atas perintah 'Umar ibn 'Abdul'azīz. Ini berarti bahwa mata rantai pemeliharaan dan pelestarian hadis itu berkesinambungan tanpa terputus-putus, sehingga tidak mengijinkan adanya keraguan lagi.

Mengenai pandangan bahwa sesuatu yang bernilai dugaan tidak dibenarkan dalam hukum agama, maka hal itu hanyalah terbatas kepada perkara pokok agama *(uṣūluddīn),* yang akan membuat orang yang mengingkari atau meragukannya menjadi kafir, seperti kemahaesaan Allah swt., kebenaran Rasul-Nya, dan penisbatan al-Qur'an kepada Allah swt., serta yang berkenaan dengan rukun-rukun Islam seperti ṣalat dan zakat yang secara pasti diketahui sebagai bagian dari agama. Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan masalah cabang agama *(furū'),* sebab hal yang bersifat cabang itu dapat saja ditetapkan melalui *ẓann.* Bahkan, orang yang mengingkari kenyataan ini tidak akan bisa mengklaim bahwa semua hukum agama ditetapkan melalui metode kepastian. Hanya hukum-hukum yang langsung diambil dari al-Qur'an sendiri yang bersifat pasti, yang jumlahnya sedikit saja dibanding dengan hukum-hukum yang ditetapkan melalui kegiatan ijtihad tentang

makna teks al-Qur'an, karena dalam al-Qur'an terdapat umum dan khusus, mutlak dan terbatas, global dan terinci. Semua itu membuat pemastian dalam memahami teks-teks itu sesuatu yang amat sulit dilakukan (As-Sibā'ī, 2001: 133; Abū Syahbah, 1989: 423-424 & 434-435).

Terkait hal di atas, as-Siba'ī (2001: 144) juga mengutip statemen al-Amidī bahwa kehujjahan hadis āḥād tidaklah bersifat ẓannī, disebabkan adanya ijmā' tentangnya sejak masa sahabat. Ijmā' ini tidak akan menjadi batal hanya karena perlawanan orang-orang yang menentangnya, karena perlawanan itu tidak berarti. Jadi, bertindak berdasarkan hadis *āḥād* tidaklah merupakan tindakan yang berdasarkan dalil *ẓannī,* melainkan *ijmā' qaṭ'ī* yang memberi faedah keilmuan.

Pengingkaran terhadap sunnah ini sebenarnya telah muncul sejak masa sahabat (abad II H.) dan berangkat dari ketidaktahuan atau kurang memperhatikan kedudukan sunnah sebagai sumber hukum.[188] Akan tetapi, sikap seperti ini kemudian lenyap pada akhir abad II H. tersebut (atau paling tidak abad III H.), dan

[188]Al-Ḥasan menuturkan, ketika 'Imrān ibn Ḥuṣain mengajarkan hadis, ada seorang yang meminta kepadanya agar tidak usah mengajarkan hadis, tetapi cukup al-Qur'an saja. 'Imrān menjawab, "Apakah engkau dan para sahabatmu pernah membaca al-Qur'an? Maukah engkau mengajarkan ṣalat dan syarat-syaratnya kepadaku? Atau ketentuan zakat emas, unta, sapi dan harta lainnya? Engkau sering absen, padahal Rasulullah telah mewajibkan zakat begini begini." Orang tersebut menjawab, "Terima kasih, saya baru sadar." Kemudian hari, orang tersebut menjadi seorang ahli fiqh (al-Ḥākim, t.th: 1: 109). Hal serupa juga pernah terjadi pada Umayyah ibn Khālid. Ia mencoba mencari seluruh permasalahan dengan merujuk kepada al-Qur'an saja. Akhirnya ia berkata kepada 'Abdullah ibn 'Umar bahwa di dalam al-Qur'an ia hanya menemukan perihal ṣalat di rumah dan pada waktu perang saja *(ṣalāt al-khauf).* Sementara permasalah tentang ṣalat dalam perjalanan tidak ditemukan. 'Abdullah ibn 'Umar menjawab, "Wahai kemenakanku, Allah telah mengutus Muhammad saw. dan kita tidaklah tahu apa-apa. Kita kerjakan apa yang Nabi saw. telah kerjakan." (al-Ḥākim, t.th: 1: 258). Ayyūb as-Sakhtiyānī (68-131 H.) berkata, "Apabila engkau mengajarkan hadis kepada seseorang, kemudian ia berkata, "Tidak perlu memakai hadis, ajarilah kami al-Qur'an saja, maka ketahuilah bahwa orang itu sesat dan menyesatkan." (al-Bagdādī, 2002: 161).

muncul kembali pada abad XIII H., sebagai akibat dari pengaruh imperialisme Barat. Jenis penolakan terhadap sunnah atau hadis pun beragam: Ada orang atau kelompok yang hanya menolak hadis yang tidak *mutawātir* saja, ada yang hanya menolak hadis-hadis tentang *jihād* saja, dan ada pula yang menolak hadis secara keseluruhan. Al-A'ẓamī (1992: 25) menilai bahwa orang-orang yang menolak sunnah seperti Amīn, Abū Rayyah, Ṣidqī, dan Riḍā memiliki alur pemikiran yang tidak berbeda dari pemikiran para pengingkar sunnah terdahulu yang menolak hadis-hadis yang tidak *mutawātir.* Mereka dapat menerima *sunnah mutawātirah* berupa amalan-amalan yang telah diketahui secara pasti dan disepakati sejak generasi awal Islam hingga sekarang, seperti hadis tentang ṣalāt, tata cara, dan jumlah raka'atnya; hadis tentang zakat, haji, dan lainnya.

Dikotomi *sunnah mutawātirah* dan *gair mutawātirah* yang berujung pada penolakan sunnah jenis terakhir ini menurut al-A'ẓamī (1992: 26-27) berpangkal pada gagasan Riḍā yang sebelumnya pernah menulis dalam *al-Manār*: 752-758 tentang pemisahan antara *ad-dīn al-'ām* (suatu agama secara umum) dan *ad-dīn al-khāṣ* (suatu agama secara khusus*. Sunnah mutawātirah* seperti hadis-hadis jumlah rakaat, ṣalat, puasa, dan sebagainya, wajib diterima sebagai *ad-dīn al-'ām* yang wajib diikuti. Sebaliknya, *sunnah gair mutawātirah* disebut *ad-dīn al-khāṣ* dan kita tidak wajib mengikutinya. Selain itu, ia juga menukil pendapat-pendapat sahabat yang mengatakan keengganan mereka untuk menulis hadis, misalnya Abū Bakr membakar catatan-catatan hadis dari para sahabat, dan mereka juga tidak menulis hadis sebelum ada perintah dari para penguasa—memperkuat pendapat bahwa para sahabat menulis hanya untuk dihafal sendiri, setelah itu mereka menghapusnya. Apalagi tokoh-tokoh sahabat tidak mau mengajarkan hadis, bahkan melarangnya. Semua ini dipandang memperkuat pendapat bahwa para sahabat tidak bermaksud menjadikan hadis-hadis itu secara keseluruhan sebagai suatu 'agama secara umum

dan abadi' *(ad-dīn al-'ām)* seperti halnya al-Qur'an. Selanjutnya, al-A'ẓamī (1992: 80) berkomentar:

أما السنة النبوية وقيمتها التشريعية فليس قبولها أو رفضها مرهونا برأي أحد سواء كان من الصحابة أو التابعين أو غيرهم. لأن منزلتها مبنية ومفروضة ممن أنزل القرآن الكريم وهو الذي جعل لها هذه المنزلة. فلا معنى لقول رشيد رضا أنهم لم يريدوا أن يجعلوا الأحاديث كلها دينا عاما دائما كالقرآن. لأن قيمتها لا تتوقف على إرادتهم أو امتناعهم. زد على ذلك ما نسبه رشيد رضا إلى الخلفاء الراشدين والصحابة فهو كلام مكذوب

Diterima atau tidaknya sunnah Nabi saw. sebagai sumber hukum Islam tidaklah tergantung pada pendapat seseorang, baik sahabat, *tābi'īn*, atau yang lain. Ini dikarenakan kedudukan sunnah sudah diterangkan oleh Yang Menurunkan al-Qur'an, dan Dia-lah yang mewajibkan penggunaan 'sunnah Nabi' itu. Maka tidak ada artinya pendapat Riḍā yang menyatakan bahwa para sahabat tidak bermaksud menjadikan seluruh hadis-hadis Nabi sebagai aturan agama secara umum yang abadi sebagaimana halnya al-Qur'an. Sebab kedudukan sunnah sebagai sumber hukum tidaklah tergantung kepada kemauan mereka atau tidaknya, apalagi penisbahan Riḍā kepada *al-khulafā' ar-rāsyidīn* dan para sahabat itu adalah dusta.

Mengakhiri tanggapannya terhadap pendapat-pendapat Riḍa yang dikutip Abū Rayyah, al-A'ẓamī kemudian menjelaskan dengan merujuk pendapat as-Sibā'i bahwa Riḍā pada akhir hayatnya mencabut pendapatnya tersebut.

Pendapat Amīn dan Abū Rayyah bahwa para sahabat tidak menulis hadis apapun dan tidak ada catatan mereka yang diketahui oleh para tābiʻīn, begitu pula para tābiʻīn tidak menulis hadis kecuali atas perintah para penguasa, disikapi oleh al-Aʻẓamī bahwa pendapat itu sebenarnya hanyalah berangkat dari kesalahpahaman mereka dalam memahami istilah atau lambang-lambang periwayatan para ulama dalam menulis hadis, sebab ahli-ahli hadis sering kali hanya menyebut sumber informasi atau pengarangnya saja tanpa menyebut nama kitabnya.[189] Selain itu, banyak juga ahli-ahli hadis yang menulis hadis untuk dirinya sendiri dan enggan menuliskan untuk orang lain. Akan tetapi, sikap seperti ini menurut al-Aʻẓamī (1977: 29; 1992: 80) tidak berdasarkan atas perintah Nabi saw.[190]

Menurut al-Aʻẓamī (1978: 25-26) dan Abū Syahbah (1989: 203, 458-462), memang pada mulanya Nabi saw. tidak memboleh-

[189]Permasalahan mengenai penyebutan nama pengarang tanpa disertai nama kitabnya dan maksud penggunaan lambang periwayatan dibahas tersendiri oleh al-Aʻẓamī pada lampiran I dalam kitabnya, *al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1978: 293-300; 1992: 587-594).

[190]Al-Aʻẓamī (1978: 25-26; 1992: 81) mencontohkan Ibrāhīm an-Nakhaʻī yang tidak mau menulis buku, padahal sebagaimana diketahui alasan keengganannya menulis buku yaitu agar orang-orang tidak mengandalkan kepada suatu tulisan (buku). Ini terlihat ketika ia berbicara dengan Fuḍail. Fuḍail berkata kepada Ibrāhīm, "Aku datang kepadamu. Banyak masalah yang sudah terkumpul seolah-olah Allah mengambilnya daripadaku, sedangkan kamu tidak mau membukukannya." Mendengar ungkapan Fuḍail ini, Ibrāhīm menjawab, "Tidak sedikit orang yang menulis buku akhirnya ia mengandalkan tulisannya itu, dan tidak sedikit orang yang mencari ilmu akhirnya Allah memberinya ilmu yang cukup." Dalam bukunya yang lain, al-Aʻẓami (1977: 30) juga mencontohkan az-Zuhrī yang telah menulis hampir semua yang ia dengar dari gurunya, namun ketika mulai mengajar, ia tidak setuju mendiktekan hadis. Az-Zuhrī mengatakan, "Kami sering duduk dengan Ibn al-Musayyib tanpa melontarkan pertanyaan kepadanya sampai orang dari luar datang bertanya. Pertanyaan itu mendorongnya mengemukakan hadis kepada kami, atau ia pun mulai menyampaikannya menurut kehendaknya sendiri." Karena itu, kendati az-Zuhrī mencatat hadis untuk koleksi pribadi, ia tidak setuju mempublikasikannya. Orang yang ingin belajar harus berjuang, murid tidak boleh diberi pengetahuan siap pakai dalam bentuk kitab atau diktat.

kan menulis sabda-sabdanya, karena khawatir akan terjadi percampuran dengan ayat-ayat al-Qur'an yang tertulis. Akan tetapi, ketika mereka akrab dengan al-Qur'an dan dapat membedakan gaya bahasa kitab suci yang fasih dan mengagumkan, juga kebutahurufan semakin berkurang, maka Nabi saw. pun memandang perlu untuk mengijinkan penulisan teks-teks di luar al-Qur'an juga.

Jika as-Sibā'ī telah mengemukakan 3 (tiga) bukti global terkait dengan penulisan hadis,[191] al-A'ẓamī menjelaskannya secara lebih rinci sebagaimana telah terurai pada bab III. Ringkasnya, pencatatan hadis secara resmi berawal dari surat-surat yang dikirim oleh Nabi saw. kepada para raja, penguasa, kepala suku, dan gubernur. Surat-surat ini banyak memuat masalah-masalah hukum seperti pemungutan zakat, macam-macam ibadah, dan sebagainya. Banyaknya aktifitas tersebut dapat dilihat dari jumlah penulis yang ada—berjumlah 61 sahabat—yang menulis untuk Nabi saw. dalam waktu yang berbeda-beda (al-A'ẓamī, 1981: 25-112). Selain itu, ada aktifitas pencatatan hadis secara resmi dengan didiktekan oleh Nabi saw. kepada para sahabat, terutama 'Alī ibn Abī Ṭālib dan 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, dan dipastikan masih banyak lagi pencatatan-pencatatan yang tidak resmi, yaitu dengan ditemukannya beberapa sahabat yang menyimpan hadis-hadis dalam dokumen-dokumen pribadi mereka.

Selain itu, pandangan Abū Rayyah terhadap az-Zuhrī—dinilai al-A'zami—hanya merupakan pengulangan dari apa yang dikemukakan oleh Goldziher, sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Pemalsuan hadis yang diklaim Amīn telah terjadi pada masa Nabi saw. telah direspon oleh al-A'ẓamī (1977: 68-72) bahwa

[191]Ketiga bukti dimaksud adalah: (1) Bahwa Nabi saw. menulis surat kepada raja-raja masanya dan amir-amir jazirah Arabia untuk menyeru mereka kepada Islam; (2) Sebagian sahabat memiliki *ṣuḥuf* yang di dalamnya tertulis beberapa hadis yang ditulis dari Nabi saw. seperti 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ yang memiliki *ṣaḥīfah as-Ṣādiqah*; (3) Bahwa 'Alī ra memiliki *ṣaḥīfah* yang di dalamnya tertulis hukum-hukum *diyat* (harta sebagai pengganti nyawa atas orang yang berakal (as-Sibā'ī, 2001: 76).

pendapat Amīn tersebut tidak ada dasar *sanad*nya yang layak dipercaya. Selain itu, jika ditelusuri dalam kitab-kitab tentang *asbāb wurūd al-ḥadīṡ* tidak ditemukan penjelasan mengenai sebab-musabab disabdakannya hadis 'larangan berdusta atas nama Nabi saw. tersebut. Bahkan, as-Sibā'ī (2001: 186) dan Abū Syahbah (1989: 279) dengan tegas memastikan bahwasanya tidak pernah terjadi sahabat berbohong atau memalsukan atas nama Nabi saw. ketika beliau masih hidup, karena seandainya itu terjadi tentu para sahabat akan menyampaikan kebohongan orang tersebut secara *mutawātir* disebabkan perilakunya yang buruk itu. Demikian pula dengan al-Khaṭīb (1995: 415-416; 1997: 125) yang berpendapat bahwa pemalsuan hadis belum terjadi sampai munculnya *fitnah* menjelang pertengahan abad I H.

Realita yang terjadi ketika Nabi saw. masih hidup justru menunjukkan hal yang sebaliknya, bahwa para sahabat justru sangat berhati-hati dalam menyampaikan apapun yang berkaitan dengan Nabi saw., hingga hal-hal yang mendetail, seperti cara beliau berjalan, duduk, tidur, berpakaian, bahkan jumlah uban yang ada pada rambut beliau (al-A'ẓamī, 1992: 112; al-Khaṭīb, 1997: 42-43; Abū Syahbah, 1989: 18). Sehingga, hadis 'larangan berdusta' tersebut dipahami sebagai perintah Nabi saw. kepada para sahabat untuk menuturkan hadis beliau kepada generasi berikutnya dalam kondisi utuh tak terdistorsi. Peringatan itu ditujukan kepada para sahabat, karena mereka merupakan saksi kenabian dan kerasulan beliau, dan mereka pulalah yang akan menjadi pembawa berita kepada umat setelah Nabi saw. tiada. Selain itu, juga tidak ditemukan tanda-tanda (*qarīnah*) yang menunjukkan bahwa pemalsuan telah terjadi pada masa Nabi saw.

BAB V

KONTRIBUSI MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A‘ẒAMĪ DALAM STUDI HADIS

A. Pendekatan dan Metode al-A‘ẓamī dalam Studi Hadis

Pemikiran al-A‘ẓamī dalam studi hadis dan pembelaannya dalam mempertahankan otentisitas hadis tidak dapat dilepaskan dari pendekatan dan metode yang dipergunakannya, karena melalui pendekatan dan metode tersebut dapat diketahui landasan dan langkah-langkah metodologis yang dipakai seseorang ketika melakukan suatu pengkajian, termasuk pengkajian yang dilakukan al-A‘ẓamī dalam bidang ilmu hadis.

1. Pendekatan Historis-Teologis-Rasional

Dalam kajian ilmiah, pendekatan merupakan titik pijak dari mana seseorang akan melihat suatu objek. Oleh karena itu, pendekatan akan mengarahkan persepsi seseorang. Pendekatan juga akan menentukan apa yang dapat dilihat, diketahui, dan berapa banyak pelajaran yang dapat diambil dari objek kajian (Fanani, 2009: 56). Dasar pijakan al-A‘ẓamī dalam mengkaji hadis adalah historis-teologis-rasional.

Meski ditemukan pengaruh teologis dalam pemikiran al-A'ẓamī, tetapi pendekatan historis tetap ia lakukan demi mengedepankan obyektifitas dan pertanggungjawaban ilmiah. Al-A'ẓamī mencoba menjelaskan fakta-fakta sejarah tentang hadis secara jujur, karena pijakan inilah yang harus dipedomani seseorang yang menginterpretasikan suatu data sejarah (Gottschalk, 1986: 198-199). Keyakinan al-A'ẓamī terhadap sunnah/hadis Nabi saw. tidak menjadikannya kehilangan nilai akademis ketika melakukan pembelaan tentang otentisitas hadis baik dari kalangan islamisis ataupun pemikir muslim.

Al-A'ẓamī juga menggunakan manuskrip-manuskrip untuk meneliti otentisitas hadis dan menelusuri orang-orang yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. Ia juga selalu mengecek seluruh kutipan yang dijadikan rujukan Schacht kepada sumber aslinya. Ini terlihat ketika ia membantah argumen Schacht bahwa sunnah yang dimaksud oleh para ulama sebelum asy-Syāfi'ī bukanlah merujuk kepada hadis Nabi saw. Dari lima contoh kasus[192] yang diajukan Schacht seluruhnya dibantah al-A'ẓamī dengan menampilkan

[192]Kelima contoh kasus yang diajukan Schacht (1950: 62) adalah: (1) ia mengatakan dalam *Origins* bahwa dalam *Muwaṭṭa' Mālik* disebutkan bahwa Mālik membuat *sunnah* dengan hadis dari Nabi saw. dan dengan rujukan kepada pendapat-pendapat 'Umar ibn 'Abdul'azīz, Abū Salamah ibn 'Abdurrahmān dan Sulaimān ibn Yasār. Ia menambahkan penalaran sistematis karena 'ada yang ingin mengetahui', tapi kembali ke *sunnah* yang tegas. Sunnah itu cukup menjadi bukti, tetapi orang juga ingin mengetahui alasan, dan inilah alasannya." Hal ini tidak terjadi pada Mālik untuk bersandar pada hadis Nabi saw. yang demikian, sebagai argumentasi yang tegas, hal yang sama dilakukan asy-Syāfi'ī. (2) Mālik mengutip sebuah keputusan az-Zuhrī, diakhiri dengan kata-kata 'inilah Sunnah', dan Mālik menambahkan bahwa ia mendapatkan ini sebagai ajaran mazhab Madinah. (3) Mālik membicarakan sunnah masa lalu pada poin ajaran yang tidak ada hadisnya. (4) Mālik mengabaikan hadis dan mengutamakan praktek ahli Madinah dan referensi kepada empat khalifah yang pertama dan kepada sumber-sumber lainnya. (5) *Syaḥnūn* dalam *al-Mudawwanah al-Kubrā* mengutip ungkapan Ibn Qāsim, "Maka hal itu tercantum dalam hadis *(aṡar)* dan sunnah yang merujuk kepada sahabat Nabi saw." Pembelaan al-A'ẓamī secara detail mengenai hal ini telah dibahas pada bab IV.

kutipan masing-masing data tersebut secara utuh (al-A'ẓamī, 1996: 45-51).

Bukti lain yang menunjukkan adanya nilai akademis dan pertanggung jawaban ilmiah al-A'ẓamī adalah ketika ia berusaha untuk meluruskan pandangan ulama yang berpendapat bahwa penyebaran dan penulisan hadis pada masa awal Islam hanya menggunakan tradisi lisan. Argumen para ulama ini didasarkan pada hadis yang secara terang-terangan melarang penulisan hadis. Baru pada abad II H. hadis-hadis yang selama ini dihafal para sahabat dan tabi'in mulai dicatat dan dikumpulkan, dan Ibn Syihāb az-Zuhrī dipandang sebagai orang yang pertama kali menuliskan hadis Nabi saw. Sementara al-A'ẓamī berpendapat bahwa penulisan hadis telah dilakukan pada masa awal Islam dengan memaparkan bukti-bukti historis dan rasional sebagaimana telah dijelaskan dalam dua bab sebelumnya.

Ketika menjelaskan aktifitas penulisan hadis, al-A'ẓamī mendasarkan argumennya pada teks-teks atau sumber-sumber yang secara tegas menuturkan adanya penulisan hadis tersebut. Misalnya, Ibn al-Mubārak (118-181 H.) mengatakan, ia menulis hadis dari 1100 (seribu seratus) guru. Ini artinya secara umum ia menulis hadis dari seluruh guru-gurunya. Akan tetapi, nama Ibn al-Mubārak sendiri tidak akan dimasukkan bersama nama guru-gurunya, kecuali ada keterangan yang tegas bahwa ia benar-benar menulis hadis dari mereka. Contoh lainnya, Ayyūb as-Sakhtiyānī (66-131 H.). Ia tidak pernah mendengar hadis dari Abū Qilābah (w. 104 H.) kecuali sedikit saja, sedangkan kitab-kitab Abū Qilābah banyak terdapat pada Ayyūb, sebenarnya bisa saja dikatakan bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Ayyūb, dari Abū Qilābah, dari guru Abū Qilābah, dan wajar apabila nama Abū Qilābah disebutkan bersama nama gurunya itu, namun hal ini tidak dilakukan al-A'ẓamī.

Pendapat al-A'ẓamī tentang adanya aktifitas tulis-menulis dan penulisan hadis pada masa awal Islam juga dipertegas dengan hasil penelitiannya terhadap beberapa manuskrip—di antaranya manuskrip yang tersimpan di Markas Liga Arab *(Markaz ad-Duwal al-*

'Arabiyyah)—yang di dalamnya ditemukan bahwa Dagfal ibn Ḥanẓalah asy-Syaibānī (w. 60 H.) telah menulis kitab tentang keturunan atau silsilah dan naskah ini masih tersimpan di Ambrosiana, Italia (al-A'ẓamī, 1992: 57).

Pemikiran al-A'ẓamī tentang adanya aktifitas tulis-menulis pada awal Islam sejalan dengan statemen Brockelman (1968: 261) bahwa pada masa Bani Umayyah telah ditulis buku-buku peribahasa dan kata-kata mutiara. 'Allāqah ibn 'Abdulkarīm al-Kilābī pada masa Yazīd ibn Mu'āwiyah (60-64 H.) telah menyusun *Kitāb al-Amṡāl* (perumpamaan). Demikian pula dengan 'Ubaid ibn Syariyyah al-Jurhumī yang hidup sampai masa 'Abdulmalik ibn Marwān (w. 86 H.) menulis buku tentang raja-raja dan kisah orang-orang dahulu. Wahb ibn Munabbih (w. 114) juga menulis buku *at-Tījān* (mahkota) dan *al-Mubtada* (permulaan).

Demikian pula dengan Daniel Brown (1999: 92). Setelah menguraikan adanya perbedaan pandangan tentang permulaan penulisan hadis, kemudian ia mengungkapkan bahwa penulisan hadis sejatinya telah dimulai pada awal Islam, namun harus diakui bahwa aktifitas penulisan ini masih minim, dan Ibn Syihāb az-Zuhrī bukanlah orang yang pertama kali melakukan penulisan hadis. Jika az-Zuhrī diklaim sebagai ulama pertama yang melakukan penulisan hadis, maka maksudnya adalah orang pertama yang disponsori secara resmi oleh khalifah untuk mengumpulkan hadis.

2. Metode Historis-Ilmiah

Pendekatan merupakan titik pijak seseorang dalam melihat objek, sedangkan metode adalah prosedur dan proses bagaimana seseorang melihat objek tersebut. Secara bahasa, metode berasal dari bahasa Yunani yang berarti *following a way* (mengikuti suatu cara). Secara istilah, metode berarti spesifikasi langkah-langkah yang harus diambil yang rincian-rinciannya tergantung pada tujuan dan keragaman cara-cara dalam mencapai tujuan itu. Oleh karena itu, metode ilmu pengetahuan misalnya akan berbeda-beda sesuai dengan tujuannya (Fanani, 2009: 58).

Historical method didefinisikan oleh Louis Gottschalk (1986: 32) sebagai proses menguji dan menganalisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau. Metode historis ini memiliki nilai ilmiah apabila seseorang/sejarawan menempuh hal-hal berikut: (1) Mengumpulkan semua data relevan yang penting dengan permasalahan. (2) Berusaha bersifat cermat dan seksama dalam memberikan setiap kesaksian data yang telah dikumpulkannya dengan penilaian yang penuh, tidak kurang dan tidak lebih. (3) Melakukan usaha-usaha yang sadar untuk menjauhkan diri dari sikap berat sebelah dan terisolasi dari segala kepentingan. (4) Jika keseksamaan tidak dapat diperoleh, atau jikapun dapat diperoleh tetapi tidak mencukupi untuk suatu kesimpulan definitif, ia akan berhati-hati untuk memberikan jawaban yang definitif, atau akan menunda pertimbangan *(judgement).* (5) Pada akhirnya ia akan secara seksama menghindarkan anggapan-anggapan atau kesimpulan-kesimpulan yang tidak berdasar dan akan berusaha untuk hanya mengajukan konklusi-konklusi sebagai kesimpulan logis daripada bukti-bukti yang telah diajukannya (Gottschalk, 1986: 202-203).

Kajian al-A'ẓamī atas hadis menggunakan metode historis ilmiah. Penggunaan metode ilmiah ini dapat dimengerti karena al-A'ẓamī secara epistemologis menggabungkan antara wahyu,[193] otoritas,[194] dan rasionalisme[195]. Gabungan antara 3 (tiga) poros

[193]Wahyu adalah berita yang disampaikan Tuhan kepada intelektualitas manusia.

[194]Otoritas atau kesaksian ini biasanya tanpa diuji lagi karena orang yang menyampaikan mempunyai kewibawaan tertentu. Kepercayaan muncul karena kesepakatan intelektual yang diberikan seseorang terhadap suatu kesaksian atas dasar kelayakan saksi untuk dipercaya. Dasar otoritas atau kesaksian untuk dapat dipercaya: (1) Otentisitas: saksi mempunyai kemungkinan untuk mengetahui hal yang dikemukakan. (2) Integritas: saksi mempunyai kelayakan untuk dapat dipercaya atau tidak berdusta. Jika 2 syarat dipenuhi, maka otoritas dapat dipandang sebagai sumber pengetahuan yang memiliki keabsahan epistemologis. Otoritas dapat kita terima apabila kita yakin otoritas itu berasal dari orang-orang yang jujur dan mempunyai kesempatan yang lebih banyak daripada kita dalam mendapat informasi. Selain itu, kompetensi saksi juga perlu diperhatikan, seperti

epistemologi ini secara metodologis akan meniscayakan penggunaan metode ilmiah. Hal ini tampak ketika Al-A'ẓamī menggunakan landasan wahyu[196] ketika menyampaikan pandangannya mengenai keadilan sahabat. Selain itu, ia juga menggunakan rasio untuk menjelaskan argumen-argumen tentang keadilan sahabat tersebut. Misalnya, saat mendiskusikan argumen Abū Rayyah bahwa di kalangan para sahabat juga terdapat para *munāfiqīn* sehingga tidaklah tepat jika keseluruhan mereka dinilai *'udūl.*

Al-A'ẓamī (1982: 111) mendiskusikan argumen Abū Rayyah ini ke dalam empat poin. Pertama, al-A'ẓamī mengakui memang di antara para sahabat[197] ditemukan segolongan orang yang *munāfiq.* Akan tetapi, jumlah mereka sangat sedikit, hidup dalam komunitas tersendiri, dan sifat-sifat mereka juga telah diketahui oleh para sahabat lainnya, sebagaimana dituturkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* bahwa Nabi saw. pernah memberi tahu Ḥużaifah mengenai nama-nama orang *munāfiq,*[198] sampai-sampai 'Umar mengikuti Ḥużaifah

---

tentang tingkat keahlian, keadaan kesehatan mental dan fisik, usia, pendidikan, ingatan, ketrampilan bercerita, dan sebagainya (Gottschalk, 1986: 103).

[195]Rasionalisme yaitu paham yang mengatakan bahwa akal itulah alat pencari dan pengukur pengetahuan. Pengetahuan dicari dengan akal, temuannya diukur dengan akal pula. Pelopornya adalah Rene Descartes.

[196]Minimal ada 10 ayat yang dijadikan sandaran al-A'ẓamī dalam meneguhkan keadilan seluruh sahabat, yaitu: QS. Ali 'Imrān: 110 & 172, al-Baqarah: 143, al-A'rāf: 156, al-Wāqi'ah: 12, al-Anfāl: 64, al-Ḥasyr: 9, al-Ḥadīd: 10, al-Fatḥ: 18, at-Taubah: 100 &117 (al-A'ẓamī, 1982: 106-107).

[197]Menurut al-Bukhārī, sahabat adalah orang muslim yang pernah melihat Nabi saw. dan menemani beliau. Sedangkan menurut Ibn Ḥazm, sahabat adalah orang muslim yang pernah menghadiri majlis Nabi saw. meskipun hanya 1 (satu) jam, mendengar dari beliau, meskipun hanya satu kata atau lebih, menyaksikan dari Nabi saw. suatu perkara yang menggugah kesadarannya, dan bukan termasuk orang munāfiq yang terkenal dan berlanjut kemunafikannya sampai meninggal dalam kemunafikannya tersebut. Menurut Ibn aṣ-Ṣalāh, sahabat tidak hanya orang yang pernah melihat Nabi saw. saja, melainkan juga diharuskan pernah meriwayatkan minimal satu hadis dari beliau (al-Khaṭīb, 1995: 385-386). Dalam melakukan pembelaan ini, al-A'ẓamī tampak cenderung kepada definisi sahabat menurut al-Bukhārī.

[198]Teks aslinya yaitu:

dalam hal menṣalati seorang jenazah. Jika Ḥużaifah datang dalam pemakaman jenazah tersebut dan menṣalatinya, maka ‘Umar turut menṣalatinya, namun jika Ḥużaifah tidak hadir menṣalatinya, maka ‘Umar pun tidak akan menṣalatinya.

Seandainya dinyatakan bahwa para *munāfiqīn* itu tidak terlihat, maka—bagi al-A‘ẓamī—hal ini juga bukan merupakan perkara yang sulit, karena al-Qur’an dan sunnah telah menjelaskan indikator para *munāfiqīn* tersebut.[199] Kemunafikan ini banyak terjadi pada periode Madinah dan jumlah mereka menurut al-Balāżurī sekitar 40 orang, padahal jumlah para sahabat sekitar puluhan ribu atau bahkan ratusan ribu orang. Bahkan, al-A‘ẓamī (1982: 112-113) menantang untuk melakukan pengecekan terhadap para sahabat yang meriwayatkan hadis lalu menerapkan indikator para *munāfiqīn* terhadap masing-masing mereka.[200]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَاللَّفْظُ لِابْنِ الْمُثَنَّى قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ عُبَادٍ قَالَ قُلْنَا لِعَمَّارٍأَرَأَيْتَ قِتَالَكُمْ أَرَأْيًا رَأَيْتُمُوهُ فَإِنَّ الرَّأْيَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ أَوْ عَهْدًا عَهِدَهُ إِلَيْكُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا عَهِدَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا لَمْ يَعْهَدْهُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً وَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ فِي أُمَّتِي قَالَ شُعْبَةُ وَأَحْسِبُهُ قَالَ حَدَّثَنِي حُذَيْفَةُ وَقَالَ غُنْدَرٌ أُرَاهُ قَالَ فِي أُمَّتِي اثْنَا عَشَرَ مُنَافِقًا {لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ} وَلَا يَجِدُونَ رِيحَهَا {حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ} ثَمَانِيَةٌ مِنْهُمْ تَكْفِيكَهُمُ الدُّبَيْلَةُ سِرَاجٌ مِنْ النَّارِ يَظْهَرُ فِي أَكْتَافِهِمْ حَتَّى يَنْجُمَ مِنْ صُدُورِهِمْ

(Muslim, 2001, 4: 360, hadis no. 4984).

[199]Al-Qur’an menjelaskan bahwa segala gerak, diam, bahkan hal-hal yang terbesit dalam hati para *munāfiqīn* dapat diketahui, di antaranya: meminta ijin untuk tidak berpartisipasi dalam perang Tabūk, dan kembali kafir (*murtad*) setelah Nabi saw. wafat (Abū Rayyah, 356-357; al-A‘ẓamī, 1982: 110-111).

[200]Al-A‘ẓamī (112-113) mengajukan 15 orang sahabat periwayat hadis sebagai *sample,* yaitu: Abū Hurairah, Ibn ‘Umar, Anas ibn Mālik, ‘‘Ā‘isyah, Ibn ‘Abbās, Jābir ibn ‘Abdillāh, Abū Sa‘īd al-Khudrī, Ibn Mas‘ūd, ‘Abdullah ibn ‘Amr, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Ummu Salamah, Abū Mūsā al-Asy‘arī, al-Barrā’ ibn ‘Āzib, dan Abū Zar al-Gifārī. Keseluruhan sahabat ini diuji

Al-A'ẓamī menilai seandainya benar ditemukan beberapa orang *munāfiq* di kalangan sahabat, maka tidak berpengaruh terhadap keadilan mereka. Ini dikarenakan hukum yang dipegangi adalah hukum mayoritas, sehingga tidak perlu ada aturan tersendiri yang mengatur hal ini. Atau, hal kecil ini mengakibatkan munculnya keraguan tentang keadilan para sahabat dan kebimbangan dalam menerima periwayatan hadis mereka.

Selanjutnya, al-A'ẓamī (1982: 114) membuat analog jika dalam suatu komunitas masyarakat yang jumlahnya 5 juta jiwa, dan kejahatan pencurian dalam masyarakat itu hanya terjadi satu kali dalam setahun, maka dalam kondisi seperti ini tidak diperlukan untuk mempekerjakan ribuan polisi. Atau, misalnya dalam suatu negara besar di benua Afrika tidak ditemukan pabrik satu pun, lalu seseorang dalam negara itu menghendaki untuk membuat pabrik, maka ia tidak perlu mendatangkan mesin canggih yang dapat menangkal polusi udara. Meskipun hal ini menjadi suatu keharusan apabila ingin mendirikan pabrik dalam negara-negara industri maju seperti Amerika, mengingat polusi udara di negara-negara ini sangat membahayakan kehidupan seluruh manusia. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa pabrik di Amerika mengakibatkan polusi, sedangkan pabrik di benua Afrika tidak mengakibatkan polusi. Polusi di negara manapun adalah sama, tetapi ada yang prosentasenya banyak sehingga membahayakan kehidupan manusia, dan ada pula polusi yang dampaknya hampir-hampir tidak terlihat, karena prosentasenya yang sangat sedikit. Demikian halnya dengan kemunafikan—seandainya benar terjadi—di kalangan sahabat, karena prosentasenya yang sangat sedikit, maka dampaknya pun tidak mempengaruhi keadilan keseluruhan para sahabat.

Kedua, al-A'ẓamī menuturkan bahwa Islam bukanlah agama filsafat dan rasio murni *(dīn falsafī 'aqlī'),* melainkan agama real dan empiris. Oleh karena itu, Islam tidak menuntut keyakinan

---

dengan indikator para *munāfiqīn* dan tidak ditemukan kemunafikan dalam diri mereka.

sempurna kecuali dalam aqidah, seperti *tauḥīd*, *risālah,* iman dengan hari akhir. Sedangkan selain urusan aqidah ini cukup berdasarkan dugaan kuat *(aẓ-ẓann al-gālib),* demikian pula dengan urusan-urusan duniawi lainnya, karena jika kita dituntut untuk yakin dalam segala urusan maka kita akan kehilangan ketenangan, bahkan kehilangan kehidupan itu sendiri. Untuk memperjelas hal ini, al-A'ẓamī mencontohkan penisbatan seorang anak kepada orang tuanya. Jika hal ini hanya didasarkan pada rasio murni dan keyakinan total (bukan asumsi kuat), maka al-A'ẓamī (1982: 115) mempertanyakan argumen rasional yang bagaimana yang dapat memastikan bahwa Fulan ayah si Fulan, atau Fulan adalah anak si Fulan? Bukankah sangat mungkin terjadi perselingkuhan antara pasangan suami istri? Atau, tidakkah mungkin perawat rumah sakit bersalin keliru dalam meletakkan seorang anak dan tertukar dengan anak lainnya? Apakah kemudian dengan hal-hal kasuistik seperti ini dapat menjadikan seseorang ragu tentang ayahnya, ibunya, atau meragukan anak-anak mereka?

Demikian pula halnya dengan seorang periwayat yang kita yakini melakukan kesalahan dalam meriwayatkan hadis tertentu, maka hal ini tidak secara langsung dapat dijadikan alasan untuk meragukan periwayatannya dalam hadis-hadis lain, atau bahkan meragukan riwayat hadis dari seluruh para periwayat *ṡiqāt* lainnya, sebab ini semua hanyalah kemungkinan rasio saja.

Oleh karena itu, kesendirian seorang sahabat dalam meriwayatkan hadis tertentu tidak sekaligus dapat mengakibatkan keraguan—atau bahkan menjadi alasan untuk mencaci sahabat—dengan argumen bahwa mereka mungkin saja salah dalam memahami maksud Nabi saw. atau mungkin pula benar dalam menghafal riwayat hadis. Al-A'ẓamī (1982: 116) menegaskan ini tidak dibenarkan, karena hukum asalnya adalah bahwa seorang periwayat benar dalam meriwayatkan hadis. Apabila tampak kesalahan dalam hadis tertentu, maka hadis itu harus ditinggalkan, tanpa ada kebolehan untuk melontarkan cacian kepada sahabat tersebut.

Terkait dengan adanya sahabat yang pernah menyebarkan tuduhan buruk kepada ‘Ā‘isyah, ditanggapi al-A‘ẓamī (1982: 118) bahwa sahabat yang menyebarkan tuduhan tersebut telah bertaubat (QS. An-Nūr: 4-5). Seandainya mereka tidak bertaubat maka berarti mereka telah keluar dari agama Islam, mengingat pembebasan ‘Ā‘isyah dari tuduhan itu disampaikan langsung oleh Allah swt. dalam al-Qur’an.

Demikian pula tidak diperkenankan menyampaikan cacian kepada para sahabat hanya semata dikarenakan adanya surah *‘al-Munāfiqūn’* dalam al-Qur’an, karena selain menyebutkan surah tersebut, al-Qur’an juga menuangkan sanjungan-sanjungan untuk para sahabat dalam surah ataupun ayat lainnya (al-A‘ẓamī, 1982: 121).

Ketiga, al-A‘ẓamī juga menjawab tuduhan tentang para sahabat yang saling mengkafirkan satu sama lain, atau saling mendustakan di antara mereka? Berdasar penelitian yang dilakukannya, al-A‘ẓamī menegaskan (1982: 122) bahwa tidak ada satupun riwayat *ṣaḥīḥ* bahwa para sahabat saling mengkafirkan. Kemudian, al-A‘ẓamī merujuk kepada pernyataan salah seorang sahabat, Anas ibn Mālik al-Anṣārī (w. 92/93 H.), “Kami tidak pernah mendustakan satu sama lain.”[201] Selain itu, ada pula riwayat bahwa ‘Ā‘isyah ‘mendustakan’ Abū ad-Dardā’.[202] Namun, dusta *(kiżb)* di sini bermakna melakukan kesalahan *(khaṭa’).* Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa para sahabat tidak saling mendustakan.

---

[201]Teks aslinya:

ما كان يكذب بعضنا بعضا

[202]Hal ini terkait dengan pernyataan Abū ad-Dardā’ bahwa Nabi saw. bersabda,

من أدرك الصبح فلا وتر له

“Barangsiapa mendapati ṣubuḥ hendaknya ia tidak melakukan witir.”

Lalu, ‘Ā‘isyah berkomentar, “ كذب أبو الدرداء كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح فيوتر”

Bantahan al-A‘ẓamī ini sejalan dengan pendapat as-Sibā‘ī (2001: 99 & 221).

Keempat, argumen akhir yang disampaikan oleh orang-orang yang tidak menyetujui keadilan para sahabat adalah karena men*ta'dīl* keseluruhan mereka berarti menafikan tabiat manusia yang ada kemungkinan salah dan lupa. Al-A‘ẓamī (1982: 124-126) tidak sepakat dengan argumen ini dengan 2 (dua) alasan: Pertama, para sahabat tetap merupakan manusia biasa yang dapat melakukan salah dan lupa, namun hal ini tidak berarti bahwa *ta'dīl* terhadap mereka sama dengan menafikan mereka dari kemungkinan salah dan lupa. Kedua, para sahabat telah hidup semasa dengan Nabi saw. Mereka mengetahui segala peristiwa kenabian, merekam dalam ingatan, dan mengamalkan ajaran-ajaran Nabi saw. Mereka juga menghafal al-Qur'an dan sangat berhati-hati dalam meriwayatkan hadis. Jika mereka ragu tentang suatu hadis, maka mereka tidak akan meriwayatkannya karena mereka khawatir adanya penambahan atau pengurangan ketika meriwayatkan hadis tersebut. Bahkan, mereka saling mengingatkan jika mendapati sahabat lainnya melakukan kesalahan ataupun lupa.[203]

Penjelasan al-A‘ẓamī dan argumennya tentang keadilan sahabat yang tidak hanya didasarkan pada wahyu ini tampak berbeda dengan penjelasan yang diberikan oleh para sarjana hadis lainnya. As-Sibā‘ī misalnya, ketika membantah gugatan Aḥmad Amīn tentang keadilan sahabat, tampak kesan emosional sulit untuk dihindari. As-Sibā‘ī (2001: 292) mengatakan,

أما أن الصحابة كان يشك بعضهم في صدق بعض فهذه دعوى لا برهان لها إلا في كتب الروافض من غلاة الشيعة الذين نقلوا عن علي رضي الله عنه تكذيبه

[203]Banyak contoh kasus mengenai hal ini, seperti ‘Ā‘isyah yang mengkoreksi ‘Umar terkait dengan larangan menangisi mayit. Selain itu, ‘Ā‘isyah juga mengingatkan Ibn ‘Umar mengenai saat-saat Nabi saw. melakukan ‘umrah, dan Sa‘īd ibn al-Musayyib yang menegur Ibn ‘Abbas terkait dengan pernikahan Nabi saw. dengan Maimūnah yang terjadi ketika beliau dalam kondisi *muḥrim* (al-A‘ẓamī, 1982: 126).

لمن خالفه من الصحابة وسبه لهم، وإطلاق لسانه فيهم، ولكن النقل الصحيح والتاريخ النزيه عن أهواء ذوي الغايات، يثبت ببيان لا غموض فيه أن الصحابة كانوا أبعد الناس عن أن يسب بعضهم بعضا، أو يشك بعضهم في صدق بعض والأدلة على هذا متوافرة جدا فقد كان الصحابي إذا سمع من صحابي آخر حديثا صدق به ولم يخالجه الشك في صدقه وأسنده إلى الرسول كما لو كان سمعه بنفسه.

> Adapun mengenai para sahabat yang saling meragukan kebenaran satu sama lain, maka ini adalah anggapan yang tidak terbukti sama sekali kecuali dalam kitab-kitab kaum Rāfiḍah dari kalangan kaum Syi'ah ekstrim yang mengutip dari 'Ali, semoga Allah meriḍainya. Sikapnya yang mendustakan dan mencerca siapa saja dari kalangan para sahabat yang menentangnya, dan bagaimana ia membiarkan lidahnya (mengkritik) para sahabat itu. Akan tetapi, penuturan yang *ṣaḥīḥ* dan sejarah yang bersih dari keinginan kaum ambisius menegaskan dengan jelas dan tidak ada keraguan di dalamnya bahwa para sahabat adalah sejauh-jauh manusia dari sikap saling mencerca atau meragukan kebenaran satu sama lain. Bukti atas hal ini sangat banyak. Jika seorang sahabat mendengar dari sahabat lainnya suatu hadis, ia akan membenarkannya dan tidak terbetik keraguan akan kebenarannya, dan langsung ia hubungkan dengan Rasulullah saw., seolah-olah ia telah mendengarnya sendiri."

Setelah as-Sibā'ī menjelaskan maksud kritik 'Ā'isyah kepada Abū Hurairah, Abū Bakr kepada al-Mugīrah, dan 'Umar kepada Fātimah bint Qais, as-Sibā'ī mengungkapkan bahwa terjadinya saling kritik di antara sahabat itu merupakan diskusi keilmuan murni, tidak berkaitan dengan kritik berdasarkan keraguan tentang keadilan mereka, dan tidak berpengaruh pada sikap membenarkan

atau mendustakan. Seseorang barangkali meriwayatkan sebuah hadis tetap sedangkan sahabat lain memandangnya telah dibatalkan *(mansūkh),* atau berlaku khusus, atau berkualifikasi (ada ketentuan spesifik lebih lanjut). Sahabat lain lagi mungkin menuturkan sebuah hadis, namun dilihat oleh sahabat lainnya sebagai berlaku khusus untuk orang yang menerima keputusan Nabi saw. dikarenakan situasi tertentu yang ada pada sahabat yang bersangkutan. Ada kalanya pula seorang sahabat menyebut sebuah berita (hadis) tapi yang lainnya menuturkannya dengan ungkapan lain sehingga ada yang menilai bahwa ia lupa atau kurang dalam hal tertentu. Seluruh hal yang terdapat dalam cerita masa lalu dari para sahabat terkait dengan sikap menolak sebagian sahabat terhadap sebagian yang lain dan tuntutan bukti seorang sahabat dari yang lain tidak lain hanyalah karena kehati-hatian mereka (as-Sibā'ī, 2001: 219).

Demikian pula dengan 'Ajjāj al-Khaṭīb (1995: 392-399) yang banyak mendasarkan pada argumen teologis dari al-Qur'an dan sunnah ketika berbicara mengenai keadilan keseluruhan sahabat. Adapun sahabat yang terlibat dalam perselisihan *(fitnah)* seharusnya dimaknai bahwa tindakan mereka itu dalam kerangka ijtihad yang bisa benar dan bisa pula salah. Mereka tetap memperoleh pahala jika salah dalam berijtihad. Oleh karena itu, keterlibatan mereka dalam *fitnah* itu tidak mempengaruhi keadilan mereka.

Ketika menutup pemaparannya tentang keadilan sahabat, al-Khaṭīb (1995: 400) mengutip statemen Abū Zur'ah ar-Rāzī:

إذا رأيت الرجل ينتقص أحدا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى ذلك كله إلينا الصحابة، وهؤلاء الزنادقة يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة

> Jika engkau melihat seseorang menurunkan derajat salah seorang sahabat Nabi saw., maka ketahuilah bahwa ia adalah orang *zindīq*. Ini dikarenakan Nabi saw. adalah benar *(ḥaqq)*, al-Qur'an adalah *ḥaqq,* apa yang dibawa al-Qur'an

adalah *ḥaqq.* Para sahabatlah yang menyampaikan al-Qur'an dan sabda Nabi saw. itu kepada kita. Kaum *zindīq* itu ingin mencacatkan para saksi/sumber primer kita untuk membatalkan al-Qur'an dan sunnah."

B. Al-A'ẓamī dan Polemik Wacana Hadis

Al-A'ẓamī banyak menuangkan ide-idenya tentang hadis melalui karya-karya yang ditulisnya. Tidak hanya itu, ia juga sering kali melakukan 'pembelaan' terhadap kritik yang dilontarkan para islamisis terhadap studi hadis.

Motif atau latar belakang islamisis—atau sering juga disebut orientalis—mempelajari Islam telah menjadi perdebatan di kalangan sarjana muslim maupun Barat. Pandangan positif dan negatif terus bermunculan menanggapi karya-karya mereka tentang Islam. Menurut Nurcholis Madjid (1997: 59-61), meski di antara sarjana muslim ada yang menilai orientalis dengan citra negatif, namun mereka tetap mengakui adanya poin positif dari orientalis yang bermanfaat bagi kaum muslim.[204]

Edward W. Said (2010: 4) mendefinisikan orientalisme secara kritis yaitu suatu cara untuk memahami dunia Timur, berdasarkan tempatnya yang khusus dalam pengalaman manusia Barat Eropa. Ia memandang orientalisme berkedok ilmiah dan menilai dirinya sebagai 'obyektif dan netral'. Sedangkan menurut Moh. Natsir Mahmud (t.t: 5), umumnya islamisis membahas Islam dengan pendekatan saintifik. Fenomena Islam dianalisis dengan teori ilmiah tertentu, misalnya dengan pendekatan historis, sosiologis, psikologis, dan sebagainya. Pendekatan tersebut meskipun turut memberikan kontribusi bagi studi Islam, namun kelemahannya yang besar adalah Islam diposisikan sebagai fenomena empirik sensual, fenomena historik dan semata-mata kontekstual dengan mengabaikan segi tekstual sehingga menghilangkan bahkan menolak esensi

[204]Ia mencontohkan Fazlur Rahman yang mengkritisi orientalis, namun tetap mengembangkan otoritas akademiknya di Chicago berdasarkan pengalaman akademik orientalis.

Islam sebagai wahyu Allah. Pendekatan saintifik dari sejumlah sarjana Barat sering juga dicampurkan dengan predisposisi agama yang dianutnya, hingga mengambil konklusi bahwa Islam adalah ciptaan dari Yahudi dan Kristen. Islam hanya merupakan salah satu sekte Kristen atau Yahudi yang sesat.

Mohammed Arkoun (1994: 10) mengungkapkan bahwa pendekatan historis merupakan pendekatan yang paling sering digunakan para islamisis untuk mengkaji Islam. Historisisme dalam studi agama memandang bahwa sebuah agama tidak muncul begitu saja tanpa akar historisnya dari agama yang ada, ideologi, kultur, dan peradaban di mana agama itu muncul. Metode ini digunakan dalam artian seorang islamisis selalu berpikir dalam kerangka universalisme sejarah umat manusia. Demikian pula dalam bidang hadis, islamisis selalu berpikir dalam kerangka universalisme sejarah manusia, bahwa konsep awal hadis dan sunnah adalah kelanjutan atau revisi terhadap pandangan masyarakat Arab kuno atau pra-Islam. Sebagian kandungan hadis dan sunnah menurutnya berasal dari adat istiadat Jahiliyah yang dilestarikan oleh Islam. Hal ini dapat dilihat dari pembacaan Goldziher terhadap konsep sunnah yang menurutnya berasal dari terma kaum pagan.

Pemikiran Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht tentang hadis memiliki kesamaan dan perbedaan. Kesamaan pertama antara keduanya yaitu dalam menilai otentisitas *isnād.* Goldziher dan Schacht sama-sama berkeyakinan bahwa sistem *isnād* adalah palsu, karena ia adalah hasil dari perkembangan pemikiran generasi Islam awal. Kedua, keduanya sama-sama meragukan otentisitas hadis. Jika Goldziher bersikap skeptis terhadap hadis Nabi saw., Schacht justru tidak mempercayai adanya hadis Nabi saw. Ketiga, keduanya memiliki pandangan sama bahwa konsep dan kandungan sunnah atau hadis Nabi saw. memiliki akar historisnya dari tradisi kuno masyarakat Jahiliyyah. Keduanya berpandangan sama bahwa konsep sunnah Nabi saw. adalah revisi terhadap pandangan masyarakat Arab kuno *(Jāhiliyyah).* Sedangkan perbedaan antaranya keduanya yaitu jika Goldziher mempercayai bahwa sumber hadis

adalah Nabi saw. dan generasi Islam awal, namun mengalami kesulitan membedakan antara hadis yang *ṣaḥīḥ* dan palsu—yang menurut Goldziher—dikarenakan maraknya pemalsuan hadis. Schacht justru lebih radikal dengan berpandangan bahwa sumber hadis adalah *tābi'īn* yang kemudian dikembangkan ke belakang kepada para sahabat dan akhirnya kepada Nabi saw.

Adapun faktor yang menyebabkan kedua tokoh tersebut meragukan otentisitas hadis dan menolak sunnah, menurut Rahman (1965: 5), adalah:

> *The reason why these scholars have rejected the concept of the Prophetic sunnah is that they have foud (i) that a part of the content of Sunnah is a direct continuation of the pre-Islamic customs and mores of the Arabs; (ii) that by far the greater part of the content of the sunnah was the result of the freethinking activity of the early legists of Islam who, by their personal ijtihād, had made deductions from the existing sunnah or practice and—most important of all—had incorporated new elements from without, especiallu from the Jewish sources and Byzantine and Persian administrative practices: and, finally (iii) that later when the hadith develops into an overwhelming movement and becomes a mass-scale phenomenon in the later second and, especially in the third centuries, this whole content of the early sunnah comes to be verbally attibuted to the Prophet himself under the aegis of the concept of the 'Sunnah of the Prophet'.*

> Alasan para sarjana (Islamisis) menolak konsep sunnah Nabi saw. adalah karena mereka menemukan: (a) bahwa sebagian dari kandungan sunnah merupakan kontinuitas langsung dari kebiasaan dan adat istiadat Arab dari masa sebelum Islam, (b) bahwa jelas sekali sebagian besar dari kandungan sunnah adalah hasil pemikiran ahli-ahli hukum Islam yang dengan ijtihad pribadi mereka telah menarik kesimpulan-kesimpulan dari sunnah atau praktik yang ada dan telah memasukkan

unsur-unsur luar, terutama dari sumber-sumber Yahudi dan praktik-praktik pemerintahan Byzantium dan Persi, dan terakhir (c) bahwa di kemudian hari ketika hadis berkembang menjadi sebuah gerakan yang besar dan berubah menjadi fenomena massal pada akhir abad II H. dan terutama sekali pada abad III H., seluruh kandungan sunnah pada masa itu dikatakan bersumber dari Nabi saw. sendiri di bawah perlindungan konsep sunnah Nabi saw.

Sementara Hallaq dalam artikelnya *The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse* (2010: xii),[205] menganggap wajar penilaian dari Goldziher dan Schacht tentang konsep sunnah yang tidak lain hanyalah revisi dari pandangan hidup masyarakat Arab kuno. Ini dikarenakan kajian para islamisis sejatinya merupakan 'spekulasi dan asumsi-asumsi yang tak berdasar, yang semuanya itu diletakkan untuk melayani penguasaan Barat tentang timur Islam *(orient).*'

Sebagai bagian dari penguasaan ini, hutang Islam kepada berbagai konsep, sistem hukum, bahkan peradaban lain telah menjadi suatu proyek awal para islamisis. Hallaq (2010: xxi) mencontohkan Domenico Gatteschi (menulis tahun 1985) dan Sheldon Amos (menulis tahun 1883), yang pengetahuannya mengenai syari'ah—menurut Hallaq—hanya didasarkan pada sumber-sumber sekunder yang inferior, dan yang kefasihan bahasa Arabnya sama sekali tidak ada. Kedua orang ini, meski kemampuan bahasa serta training hukum Arabia atau Islam sama sekali tidak mereka kuasai, secara percaya diri dan 'dipaksakan' telah mendasari argumen mengenai pengaruh Romawi terhadap syari'ah. Salah satu kesimpulan mereka adalah bahwa hukum Islam merupakan 'hukum Romawi dengan pakaian Arab." Menjelang akhir abad ke-19, tesis

[205]Artikel ini telah diterjemahkan oleh Cipto Sembodo dengan izin dari penulisnya, Wael B. Hallaq, dan diterbitkan sebagai pengantar Terjemah dari buku *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Joseph Schacht (2010).

tentang 'hutang' dan 'pinjaman' mulai melibatkan beberapa tokoh terpenting dalam islamisis seperti Goldziher dan Schacht.

Selanjutnya, Hallaq (2010: xxiv) mengkritik para islamisis yang tampak memaksakan pandangannya—melalui penalaran yang berbelit-belit dan bukti-bukti yang didistorsi—tentang keaslian hukum Islam *(syarī'ah)* yang berasal dari non-Arab, dengan didasarkan pada asumsi bahwa tidak mungkin sebuah hukum yang demikian canggih secara teknis seperti *syarī'ah* berasal dari budaya yang gersang, sebuah lingkungan yang 'jarang penghuninya dan semuanya terbelakang' tempat di mana kaum Badui 'berperang demi mendapatkan kehormatan dan kesenangan'. Arabia, yang tidak punya sejarah kecuali kejadian-kejadian primitif yang dapat dicatat, bukanlah pemilik peradaban yang sesungguhnya, dan fakta bahwa ia melahirkan Islam bisa disebut sebagai tidak lebih dari sebuah kecelakaan sejarah.

Secara khusus, Hallaq (2010: xxxi) mengkritik Schacht yang ketika menulis bukunya, *The Origins,* meletakkan *gap* yang dibiarkan kosong pada salah satu periode terpenting sejarah hukum Islam, yaitu abad II H./abad VII M., sebagaimana yang sering dilakukan para islamisis lainnya. Mereka sering memberikan perhatian istimewa terhadap periode-periode tertentu dalam sejarah, sedangkan periode yang lain nyaris—atau bahkan sama sekali—diabaikan. Ini sama sekali bukanlah suatu kebetulan. Pilihan konsentrasi pada salah satu bidang adalah suatu fungsi relevansi, dan pilihan ini tampak bersifat politis dan strategis sampai pertengahan abad ke-20 M. Meski demikian, temuan-temuan Schacht dalam *Origins* dan komentar-komentarnya dalam karya lainnya telah memiliki suatu pengaruh yang tidak bisa dihilangkan pada islamisisme, sebab temuan-temuan itu terjadi untuk mewakili apa yang orientalisme atau islamisisme senantiasa percayai tentang inti dan saripati Islam, yaitu: bahwa hukum Islam baru ada pada hampir satu abad setelah hadirnya Nabi Muhammad saw., dan bahwa hadis-hadis Nabi saw. harus dianggap palsu sampai terbukti yang sebaliknya.

Sebagaimana Hallaq, al-A'ẓamī juga melibatkan diri dalam polemik wacana hadis baik yang dilontarkan para sarjana muslim dan non-muslim. Keterlibatan al-A'ẓamī tidak hanya dalam adu argumentasi saja, melainkan juga meneliti referensi yang digunakan oleh para sarjana tersebut. Misalnya, ketika Goldziher melakukan distorsi terhadap teks al-Bukhārī tentang Ziyād ibn 'Abdillāh al-Bukā'ī (w. 183 H.), yang menurut Goldziher, Ziyād meski memiliki kedudukan yang mulia dalam bidang hadis, tetapi ternyata ia adalah seorang pendusta. Ternyata setelah al-A'ẓamī melakukan pengecekan kepada bukunya al-Bukhārī (*at-Tārīkh al-Kabīr)* secara langsung, didapati bahwa teks aslinya berbunyi, *Ziyād ibn 'Abdillāh al-Bukā'ī asyraf min an yakżiba* (Ziyād ibn 'Abdillāh al-Bukā'ī lebih mulia atau terhindar dari dusta). Teks asli ini menunjukkan bahwa Ziyād terbebas dari tuduhan dusta.

Al-A'ẓamī (1992: 68) juga mengkritik Goldziher yang ketika mendeskripsikan kondisi masyarakat Islam abad I H. tidak didasarkan pada semangat ilmiah, melainkan dipengaruhi hawa nafsu dan pengetahuan yang minim mengenai aktifitas religius dan ilmiah pada abad I H. Selain itu, al-A'ẓamī tidak segan menunjukkan kekeliruan Goldziher tentang kegiatan pendidikan pada periode Umayyah (Abad I H.) dengan merujuk pada *Kitāb az-Zuhd* yang ditulis Asad ibn Mūsā (132-212 H.) sebagaimana dituturkan sendiri oleh Goldziher. Akan tetapi, kitab ini—dinilai al-A'ẓamī—tidak ada kaitannya dengan masa Umayyah, sebab penulisnya lahir pada awal periode 'Abbāsiyyah tahun 132 H. dan meninggal tahun 212 H.

Terkait dengan sumber data yang digunakan, memang tidak dapat dipungkiri bahwa al-A'ẓamī juga menggunakan referensi sumber belakangan (abad II & III H.) di samping merujuk pada referensi abad I H., seperti ketika ia menyusun daftar nama para sahabat dan tābi'īn yang memiliki catatan-catatan hadis. Namun, hal yang sama juga dilakukan oleh para islamisis. Schacht misalnya, ia menggunakan sumber-sumber belakangan (yakni sumber-sumber abad V H.) untuk mendukung pendapatnya mengenai

doktrin-doktrin tertentu yang terdapat pada abad I dan II H. Salah satu bukti inkonsistensi argumen Schacht adalah ia mengutip argumen asy-Syaibānī dalam kaitannya dengan doktrin mażhab-mażhab berdasarkan buku abad V H. yaitu *al-Mabsūṭ* karya as-Sarkhasī (w. 483 H.).[206]

Menurut Gottchalk (1986: 113), kesaksian sekunder seperti ini diperbolehkan dalam kajian sejarah apabila tidak ditemukan saksi primer. Akan tetapi, ada beberapa pertanyaan yang perlu dijawab dalam penggunaan saksi sekunder ini: (1) Berdasarkan kesaksian primer siapakan saksi sekunder mengeluarkan pernyataan-pernyataannya? (2) Apakah saksi sekunder secara akurat melaporkan kesaksian primer sebagai keseluruhan? (3) Jika tidak, dalam hal detail-detail mana ia secara akurat melaporkan kesaksian primer? Jawaban yang memuaskan terhadap pertanyaan kedua dan ketiga dapat memberikan informasi mengenai keseluruhan atau intisari tentang kesaksian primer. Bahkan, dimungkinkan kesaksian sekuder itu merupakan satu-satunya sumber bagi pengetahuan tentang kesaksian primer.

Meskipun diakui bahwa Goldziher adalah pelopor kajian kritis terhadap hadis, namun perkembangan sistematis dari gagasannya, formulasi rinci mengenai kriteria untuk mengevaluasi hadis, dan penerapannya terhadap sejumlah besar bahan-bahan dalam sumber-sumber Arab asli, merupakan karya Joseph Schacht. Schacht sendiri mengakui bahwa kesimpulannya hanya menguatkan dan mengelaborasi teori besar yang telah diajukan pendahulunya, Goldziher.

Minhaji (2001: 16) mengungkapkan bahwa kajian Schacht terhadap hukum Islam berbeda dengan pemahaman umat Islam pada umumnya. Kajiannya tidak bersifat teologis maupun yuristik, tetapi lebih bersifat historis dan sosiologis. Ia menyajikan hukum Islam bukan sebagai seperangkat norma yang diwahyukan, tetapi

[206]Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl as-Sarkhasī, yang dinisbahkan kepada Sarkhas, suatu daerah di Khurāsān. Ia adalah seorang *faqīh* bermażhab Ḥanafī. Karyanya yang paling monumental adalah *al-Mabsūṭ* dalam bidang *fiqh Ḥanafī* yang terdiri dari 30 juz (*Maktabah Syāmilah*).

sebagai fenomena historis yang berhubungan erat dengan realitas sosial. Ia menunjukkan bahwa sebagian besar hukum Islam termasuk sumber-sumbernya, merupakan akibat dari sebuah perkembangan historis.

Sumber hukum Islam yang banyak menyita perhatian Schacht adalah sunnah atau hadis. Kesimpulan Schacht mengenai kesahihan hadis seiring dengan kesimpulannya mengenai asal-usul hukum Islam. Oleh karena itu, Schacht lebih memusatkan analisis kritisnya kepada hadis-hadis hukum daripada hadis secara umum.[207] Pendekatan Schacht pada poin inilah yang ditantang oleh al-A'ẓamī.

Al-A'ẓamī menilai sangat keliru mengkaji hadis sebagai sebuah persoalan dengan membatasinya pada literatur hadis hukum semata. Ia menegaskan bahwa berbagai kesimpulan tentang hadis, periwayatannya, atau sistem *isnād* dan lainnya yang didasarkan pada literatur-literatur hukum akan keliru dan tidak dapat dipercaya.

Pendekatan yang digunakan Schacht dan al-A'ẓamī sungguh berbeda. Schacht sejak awal pernyataannya telah meragukan otentisitas hadis sebagai sesuatu yang bersumber dari Nabi saw. yang akhirnya dikodifikasikan dalam kitab-kitab hadis. Sementara

[207]Schacht mengungkapkan alasan pemusatannya pada bidang hukum Islam, karena pokok persoalan hukum pada masa awal Islam tidak secara utama diturunkan dari al-Qur'an atau dari sumber-sumber Islam murni lainnya. Hukum sangat banyak berada di luar wilayah agama, hanya diasimilasikan secara tidak sempurna ke dalam kewajiban-kewajiban religius dan tidak pernah sepenuhnya dipraktikkan kecuali dalam persoalan hukum keluarga (Pengantar Schacht dalam *Origins,* 1950: v). Dalam karyanya *An Introduction to Islamic Law* (1964), Schacht menyifati hukum Islam sebagai 'menifestasi paling tipikal dari cara hidup Islami, inti dan saripati Islam itu sendiri'. Namun, statemen Schacht ini menuai kritik tajam dari Hallaq bahwa sebenarnya Schacht sedang membuat suatu pernyataan bukan mengenai apa yang dipikirkan oleh orang-orang Islam tetapi mengenai doktrin yang telah lama dimiliki oleh para islamisis. Bahkan, menurut Hallaq (2010: xii-xiii), hukum Islam telah lama dijadikan para islamisis sebagai suatu bidang penelitian yang sentral, strategis, dan vital schingga ia berada di jantung proyek kegiatan para kolonialis Eropa.

al-A‘ẓamī sedari awal telah meyakini kedudukan sunnah atau hadis sebagai salah satu sumber ajaran agama Islam.

Kesungguhan al-A‘ẓamī melakukan pembelaan terhadap hadis tampak jelas ketika ia menganalisis contoh-contoh yang disebutkan oleh Schacht untuk memperteguh pendapatnya mengenai perkembangan *isnād* secara bertahap dan pembuatannya secara sewenang-wenang dan sembarangan.[208] Al-A‘ẓamī menyimpulkan bahwa empat dari enam contoh yang disebut Schacht membuktikan bahwa *isnād* yang lengkap direkam lebih awal daripada yang tidak lengkap.[209] Ini melemahkan teori Schacht bahwa *isnād* yang paling lengkap adalah yang paling terakhir munculnya. Dengan kata lain, apabila *isnād* yang tidak lengkap muncul dalam kitab atau karya belakangan menjadi lebih lengkap, tidak harus berarti bahwa *isnād-isnād* tersebut adalah buatan dari ulama-ulama belakangan. Fenomena ini mungkin disebabkan oleh sifat dan karakter literatur fiqh itu sendiri.

Untuk menguji validitas hadis-hadis hukum yang dicontohkan Schacht, al-A‘ẓamī melakukan penelitian terhadap 24[210] dari

[208]Schacht (1950: 163) berpandangan bahwa *isnād* sering diletakkan bersama-sama secara sembarangan. Representasi kelompok yang doktrinnya diproyeksikan ke belakang sampai pada sumber klasik dapat dipilih secara acak dan diletakkan dalam *isnād*. Sehingga—menurut Schacht—terdapat sejumlah alternatif nama dalam *isnād-isnād* yang identik. Kemudian, ia mengutip enam contoh penisbatan kepada nama-nama alternatif pada generasi sebelum Mālik, yaitu: (1) Nāfi‘ dan Sālim. (2) Nāfi‘ dan ‘Abdullāh ibn Dīnār. (3) Nāfi‘ dan az-Zuhrī. (4) Yaḥyā ibn Sa‘īd dan ‘Abdullāh ibn ‘Umar al-‘Umarī. (5) Yaḥyā ibn Sa‘īd dan Rabī‘ah. (6) Muḥammad ibn ‘Amr ibn Ḥazm dan Abū Bakr ibn ‘Amr ibn Ḥazm.

[209]Hasil pengujian al-A‘ẓamī (1996: 169-177) terhadap enam contoh nama-nama alternatif yang diajukan Schacht yaitu empat contoh di antaranya memiliki sanad lengkap di masa yang lebih awal. Yakni, contoh no. 2, 3, 4, dan 5. Salah satu hasil pengujian ini (contoh no. 3) telah dijelaskan secara rinci pada Bab IV.

[210]Dua puluh empat contoh kasus yang diuji al-A‘ẓamī yaitu: (1) Kompensasi untuk luka-luka. (2) Surat yang dinyatakan milik al-Ḥasan al-Baṣrī. (3) Bersujud setelah membaca surat *Ṣād* dalam al-Qur’an. (4) Posisi dalam ṣalat berjama‘ah. (5) Kutukan terhadap musuh. (6) Waktu ṣalat pagi. (7) Kesucian Makkah. (8) Puasa. (9) Kompensasi untuk gigi. (10) Rampasan menjadi milik

47 contoh kasus[211] yang diajukan Schacht tersebut dengan merujuk terhadap materi sumber aslinya. Selanjutnya, al-A'ẓamī (1996:

seseorang yang membunuh musuh. (11) Barangsiapa mengikuti suatu kelompok maka dia menjadi bagian kelompok itu. (12) Pencurian rampasan perang oleh hamba sahaya. (13) Pelarian diri hamba sahaya dalam wilayah musuh. (14) Hukuman untuk kesaksian palsu. (15) Zakat pertanian sepuluh persen. (16) Mengenai pertukaran. (17) Tayammum. (18) Zakat pada harta benda anak yatim. (19) Bagian anak laki-laki yang ikut berperang. (20) Tayammum. (21) Kontrak-kontrak tertentu. (22) Sujud dalam al-Qur'an. (23) Jamaah haji yang membunuh ular. (24) Tidak diperkenankan merusak harta benda musuh dalam perang (al-A'ẓamī, 1996: 122-153).

[211]Ke-47contoh kasus yang diajukan Schacht ini adalah: (1) Perbedaan pendapat antara Abū Ḥanīfah dan Mālik mengenai luka-luka tertentu dan kompensasinya (bukan berasal dari Nabi saw.). (2) Sebuah surat yang dinyatakan dari Ḥasan al-Baṣrī kepada 'Abd al-Malik (bukan dari Nabi saw.). (3) Sujud setelah membaca ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. (4) Posisi perempuan dalam ṣalat berjama'ah. (5) Kutukan kepada musuh dalam ṣalat. (6) Waktu yang paling utama untuk ṣalat ṣubuh. (7) Mengenai kesucian kota Makkah. (8) Kasus terkait dengan puasa. (9) Luka pada gigi. (10) Rampasan perang milik pembunuh. (11) Mereka yang mengikuti suatu golongan adalah golongan itu. (12) Pencurian barang rampasan oleh budak. (13) Pelarian budak ke daerah musuh (bukan dari Nabi saw.). (14) Kesaksian palsu (bukan dari Nabi saw.). (15) Zakat pertanian sepersepuluh. (16) Larangan menjual makanan biji-bijian sebelum menjadi hak milik. (17) Tayammum. (18) Zakat harta milik anak yatim. (19) Bagian seorang anak laki-laki yang ikut berperang. (20) Bersuci. (21) Transaksi-transaksi tertentu. (22) Sujud dalam al-Qur'an. (23) Kesucian Makkah dan membunuh ular di sana. (24) Larangan merusak barang-barang milik musuh dalam peperangan (hadis dari Abū Bakr, bukan dari Nabi saw.). (25) Seseorang yang memiliki istri lebih dari empat ketika menjadi seorang muslim. (26) Mandi untuk ṣalat Jum'at. (27) Harga pertukaran antara emas dan perak. (28) Membersihkan bejana yang dijilat anjing. (29) Penjualan binatang ternak. (30) Berwuḍu tiga kali dan sekali. (31) Memakan biawak. (32) Anjing hitam adalah setan. (33) Talak tiga. (34) Saksi orang Yahudi terhadap orang Kristen dan sebaliknya. (35) Mengucapkan *āmīn* dengan suara keras. (36) Membaca sesuatu selain *al-Fātiḥah* dalam ṣalat. (37) Membaca surat-surat tertentu dalam ṣalat ṣubuh. (38) Menggunakan parfum ketika *iḥrām.* (39) Upeti untuk orang Yahudi atau Kristen. (40) Membasuh kaos kaki ketika bersuci. (41) Menutup muka selama menunaikan haji. (42) Istirahat Nabi saw. di Muḥassab ketika haji. (43) Bernazar pergi ke Ka'bah dengan jalan kaki. (44) Membayar zakar *fiṭrah* sebelum Ramaḍan berakhir. (45) *Ḥijāmah* (cara menaikkan darah ke permukaan badan untuk mengobati suatu penyakit) bagi orang yang berpuasa. (46) Potong tangan bagi orang yang tidak mengembalikan barang yang dipinjamnya. (47) Hadis "Aku diberi al-Qur'an dan hadis-hadis yang mirip dengannya."

117-122) berhasil mengungkap adanya ketidaktepatan dalam penggunaan materi sumber, berbagai kesalahan terhadap fakta, pengabaian terhadap realitas politik dan geografis saat itu, dan salah penafsiran terhadap makna teks yang dikutip dan salah paham terhadap metode pengutipan para ulama masa awal.

Dalam bukunya, *Origins,* Schacht menyatakan bahwa ia membatasi diri pada "hadis-hadis hukum". Demikian pula setelah membahas 47 contoh kasus yang diajukan, lalu ia menyatakan secara eksplisit, "*So far we have discussed the growth of legal traditions from the Prophet only"* (Sejauh ini kita telah membahas perkembangan hadis-hadis hukum dari Nabi saw. saja) (Schacht, 1950: 150). Sedangkan penelitian al-A'ẓamī menunjukkan bahwa: (a) ternyata contoh 1, 2, 13, 14, dan 24 dari 24 kasus yang diteliti bukan berasal dari Nabi saw., (b) mayoritas contoh yang diangkat Schacht tidak termasuk dalam kategori hadis-hadis hukum, melainkan ibadah (contoh 2-8, 15, 17, 18, 20, 22, dan 23), dan (c) hadis-hadis hukum yang terkait dengan otoritas Nabi saw. dalam 24 kasus yang diteliti yaitu contoh 9-16, 19, dan 21, sehingga hanya seperempatnya saja yang relevan dengan judul bab yang dibahas Schacht (al-A'ẓamī, 1996: 117-118).

Menurut pandangan muslim klasik tampaknya tidak ada perbedaan antara hadis-hadis ibadah dan hadis-hadis hukum. Akan tetapi, karena Schacht tidak menjelaskan lebih lanjut definisi 'hukum' itu sendiri sehingga menimbulkan pertanyaan dari al-A'ẓamī mengapa Schacht justru banyak menuangkan hadis-hadis ibadah daripada hadis-hadis hukum yang—menurut al-A'ẓamī—memiliki definisi yang berbeda? Akibatnya, al-A'ẓamī menilai Schacht tidak konsisten dalam menerapkan definisi-definisinya. Namun sangat disayangkan penilaian al-A'ẓamī ini juga tidak disertai dengan penegasannya tentang perbedaan definisi antara hadis ibadah dan hadis hukum tersebut (al-A'ẓamī, 1996: 117-118).

Al-A'ẓamī (1977: 235; 1992: 419) juga mengkritik Schacht yang menggunakan 2 (dua) istilah berbeda dalam kajiannya, yaitu apabila teorinya itu sesuai dengan kemauannya, maka ia cukup

menuliskan dua, tiga, atau beberapa contoh kemudian diartikannya sesuai dengan kemauannya, dan ini kemudian diklaim Schacht sebagai 'gejala umum yang biasa terjadi' *(common occurence).* Sedangkan apabila bukti-bukti dan data-data yang dikaji itu bertentangan dengan kehendak dan teorinya, dan hal itu—menurut al-A'ẓamī—merupakan 99% dari masalah yang ada, maka ia akan memperkecil perhatiannya terhadap masalah itu dengan menggunakan kata 'terkadang' *(occasionally).* Al-Aẓamī menilai bahwa penggunaan istilah-istilah ini membuktikan subyektifitas Schacht dalam melakukan penelitian, bukan obyektifitasnya.

Perbedaan pandangan dan argumen antara al-A'ẓamī dan para islamisis merupakan hal yang sangat wajar. Ini dikarenakan meski data yang tersaji tidak ada perbedaan namun pemaknaan dan pemahaman yang muncul atasnya tidak dapat dipastikan selalu sama, bahkan di kalangan para islamisis sendiri juga sering terjadi perbedaan. Salah satu buktinya yaitu bahwa para orientalis telah berbeda pandangan tentang asal-usul *isnād.* Menurut Caetani, 'Urwah (w. 94 H.), seorang kolektor hadis secara sistematis yang tertua, seperti yang dikutip oleh aṭ-Ṭabarī, tidak menggunakan *isnād* dan tidak mengutip sumber selain al-Qur'an. Karenanya, Caetani berpegang bahwa pada masa 'Abdulmalik (70-80 H.), lebih dari 60 tahun setelah Nabi saw. wafat, praktek memberikan *isnād* belum ada. Oleh karena itu, ia menyimpulkan bahwa permulaan *isnād* mungkin berasal dari masa antara 'Urwah dan Ibn Isḥāq (w. 151 H.), sehingga—menurutnya—mayoritas *isnād* diciptakan oleh *muḥaddiṡīn* pada akhir abad II, atau mungkin awal abad III H.

Demikian halnya dengan Sprenger yang berargumen bahwa tulisan 'Urwah kepada 'Abdulmalik juga tidak memuat *isnād.* Sementara Horovitz menuangkan gagasannya tentang *isnād* dalam artikelnya, *Alter und Ursprung des Isnads,* dan mengungkapkan bahwa mereka yang menolak penggunaan *isnād* oleh 'Urwah telah gagal memeriksa semua tulisannya. Lagi pula, ia berpendapat bahwa ada perbedaan antara apa yang ditulis oleh seseorang ketika diberi pertanyaan dan apa yang dilakukannya ketika sedang belajar.

Kesimpulannya adalah bahwa pertama kali *isnād* masuk ke dalam literatur hadis adalah pada sepertiga terakhir dari abad I H.[212]

Schacht (1950: 37) mengabaikan argumen dan bukti yang dikumpulkan oleh Horovitz, dan cenderung pada argumen Caetani seraya mengatakan, "Bagaimanapun juga, tidak ada alasan untuk beranggapan bahwa praktek penggunaan *isnād* secara teratur lebih tua daripada awal abad II H." Schacht juga menulis dalam *footnote* pada halaman yang sama, "Horovitz telah menjelaskan bahwa *isnād* sudah ada pada generasi az-Zuhrī (w. 123 H.), tetapi untuk memproyeksikan asal-usulnya ke belakang sampai pada sepertiga terakhir abad I H. (maksimal tahun 75 H.) tidaklah dapat dibenarkan."

Penolakan Schacht terhadap keberadaan *isnād* pada masa awal merupakan implikasi dari teorinya mengenai hadis. Oleh karena ia berpandangan bahwa tidak ada hadis Nabi saw. pada abad I H., maka tentu saja tidak ada *isnād.* Bahkan, al-A'ẓamī (1996: 167) secara berani mengkritik Schacht yang karena kebutuhannya untuk tidak mendapatkan *isnād* pada abad I H. telah membutakannya kepada bukti apa saja yang berlawanan, termasuk dalam membahas pernyataan Ibn Sīrīn (w. 110 H.) bahwa kebutuhan akan perlunya *isnād* dimulai dari terjadinya *fitnah*—yang menurut Schacht—merujuk pada peristiwa pembunuhan khalifah Bani Umayyah, al-Walīd ibn Yazīd (126 H.). Di sini al-A'ẓamī telah dengan benar menunjukkan bahwa terdapat banyak *fitnah* sebelum pembunuhan al-Walīd, yaitu perang saudara antara Ibn az-Zubair dan 'Abdulmalik ibn Marwān sekitar tahun 70 H. dan perang antara 'Alī dan Mu'āwiyah, yang digambarkan Ṭaha Ḥusain (1951: 5) sebagai pertengkaran paling besar dalam sejarah Islam.

Terkait dengan teori *common link* Schacht, dapat dipahami bahwa teori ini berangkat dari asumsinya bahwa klaim kesejarahan

[212]Artikel Horovitz ini telah diterjemahkan dalam bahasa Inggris berjudul "The Antiquity and Origin of The Isnād", yang diedit oleh Motzki dalam buku *Hadith: Origins and Developments* yang berisi kumpulan artikel dari para Islamisis tentang hadis (2004: 151-158).

sebuah hadis tidak hanya ditentukan oleh kualitas periwayat sebagaimana yang berkembang pada kritik hadis konvensional versi *muḥaddiśīn,* termasuk juga yang dipegangi oleh al-A'ẓamī, melainkan juga sangat ditentukan oleh kuantitas periwayat. Berdasarkan teori ini, *common link* dipandang sebagai sumber kemunculan hadis dan dianggap bertanggung jawab atas asal-usul hadis.

Asumsi Schacht ini berlandaskan kritik sejarah yang mempersyaratkan kuantitas periwayat untuk mendukung klaim kesejarahan hadis. Jika hadis hanya diriwayatkan oleh satu orang sahabat lalu hanya diterima oleh seorang *tābi'īn,* Schacht sulit menerima jalur periwayatan tunggal seperti ini. Asumsi ini juga sejalan dengan pemaknaan Schacht terhadap *fitnah* dan teorinya mengenai *isnād* yang menurutnya baru muncul pada abad II H. Berbeda halnya dengan al-A'ẓamī--begitu pula para *muḥaddiśīn*—yang menekankan klaim kesejarahan antar hubungan periwayat *(ittiṣāl as-sanad)* maupun laporan tentang keterpercayaan periwayat tersebut.

Perhatian para *muḥaddiśīn* di bidang hadis terhadap kuantitas periwayat sebenarnya juga dapat ditemukan ketika memperbincangkan persoalan *syāhid* (periwayat pendukung pada tingkat sahabat) dan *mutābi'* (periwayat pendukung di tingkat setelah sahabat). Hanya saja fenomena adanya *syāhid* dan *mutābi'* ini biasanya digunakan untuk mendukung kualitas sebuah hadis saja dan tidak diposisikan sebagai penentu kesejarahan sebuah hadis. Persoalan hadis *mutawātir* juga menunjukkan perhatian adanya pandangan tentang pengaruh kuantitas periwayat dalam penerimaan hadis (Masrur, 2007: 116-127).

Sedangkan untuk menganalisis teori-teori Schacht dan tanggapan al-A'ẓamī terhadapnya dapat dilihat dalam 3 (tiga) contoh kasus hadis berikut ini:[213]

[213]Pemilihan 3 (tiga) contoh kasus ini penulis dasarkan pada 4 (empat) pertimbangan: (1) bahwa hadis tersebut dikeluarkan Schacht dan memperoleh

Pertama, hadis tentang daging binatang buruan. Hadis ini dikutip oleh Schacht dari kitab *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ* karya asy-Syāfi'ī (1986: 177) untuk memperkuat argumennya tentang teori *common link*:

أخبرنا إبراهيم بن محمد عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن المطلب عن جابر أن رسول الله قال لحم الصيد لكم في الإحرام حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم

Ibrāhīm ibn Muḥammad memberitahukan kepada kami, 'Amr ibn Abī 'Amr budak al-Muṭallib dari al-Muṭallib dari Jābir bahwasanya Rasulullah saw. bersabda, "Daging binatang buruan bagi kalian ketika berihram adalah halal, baik yang tidak diburu ataupun yang diburu oleh kalian."

Pembahasan pada bab IV telah diurai bahwa hasil penelitian Schacht terhadap rangkaian sanad hadis ini menghasilkan bahwa 'Amr ibn Abū 'Amr merupakan *common link* yang menyebarkan hadis pada generasi sesudahnya. Oleh karenanya, jalur yang berkembang sebelum 'Amr adalah palsu dan tidak memiliki nilai kesejarahan sama sekali.

Penulis berusaha menelusuri hadis ini dalam 9 (sembilan) kitab hadis *(al-kutub at-tis'ah),*[214] dan beberapa kitab hadis lainnya[215]--

tanggapan dari al-A'ẓamī, (2) dinilai memiliki keterkaitan dengan teori-teori Schacht itu sendiri, (3) ditemukan pernyataan yang cukup representatif dari Schacht ataupun al-A'ẓamī, dan (4) banyak diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis.

[214]Yaitu Muwaṭṭa' Mālik, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan at-Tirmiżī, Sunan an-Nasā'ī, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibn Mājah, Sunan ad-Dārimī, dan Musnad Aḥmad.

[215]Seperti: *Muṣannaf Ibn Abī Syaibah, as-Sunan al-Kubrā li al-Baihaqi, asy-Syamā'il al-Muḥammadiyyah li at-Tirmiżī, al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain li al-Ḥākim, Mu'jam li aṭ-Ṭabrānī, Syu'ab al-Īmān li al-Baihaqī, Musnad Abī Ya'la al-Mūṣilī, Mustakhraj Abī 'Awānah, Musnad al-Ḥumaidī, Sunan ad-Dāruquṭnī,*

selain *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ asy-Syāfi'ī*--dengan memanfaatkan *soft-ware* Maktabah Syāmilah, maka hasilnya adalah bahwa hadis ini ditemukan dalam kitab 10 (sepuluh) kitab: *Musnad Aḥmad* (1981, hadis no. 14365 & 14625), *Sunan at-Tirmiżī* (2001, hadis no. 774), *Sunan an-Nasā'ī* (1989, hadis no. 2778), *Sunan Abī Dāwūd* (2000, hadis no. 1577), *as-Sunan al-Kubrā li al-Baihaqī* (1980), *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain li al-Ḥākim* (t.th., hadis no. 1612, 1705), *Sunan ad-Dāruquṭnī* (1990, hadis no. 2777), *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān* (t.th., hadis no. 4047), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah* (t.th, hadis no. 2438), dan *Musnad asy-Syāfi'ī* (t.th., hadis no. 837).[216]

Berdasarkan penelusuran terhadap kitab-kitab tersebut, ditemukan bahwa 'Amr ibn Abī 'Amr (w. 151 H.) memang merupakan periwayat kunci *(common link)* sebagaimana asumsi Schacht, karena dari dirinyalah hadis itu mulai menyebar kepada lebih dari 1 (satu) orang periwayat.[217] Akan tetapi, argumen Schacht bahwa para periwayat yang ada di bawah 'Amr-lah yang otentik, sedangkan periwayat yang di atas 'Amr adalah palsu memerlukan penelitian dan bukti. Penulis melihat bahwa argumen Schacht ini sangat dipengaruhi oleh pemikirannya mengenai awal kemunculan *isnād* yang belakangan sehingga menganggap bahwa *isnād* yang ada pada masa awal seluruhnya digeneralisir sebagai *isnād* buatan dan palsu.

Bantahan al-A'ẓamī terhadap kritik Schacht tentang *common link* dinilai oleh sebagian kalangan[218] tidak mengarah pada inti

---

Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaimah, Musnad 'Abdullāh ibn al-Mubārok, Musnad 'Abd ibn Ḥumaid, Musnad asy-Syāfi'ī, Musykil al-Ȧṡār li aṭ-Ṭaḥāwī.

[216]Teks hadis dalam 10 kitab ini selengkapnya lihat lampiran 11.

[217]Lihat skema sanad pada lampiran 12.

[218]Herbert Berg misalnya, dalam bukunya *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (2000: 24-25), ia mengatakan 'mungkin al-A'ẓamī tidak memahami maksud Schacht tentang *common link'* (Dikutip dari Fahimah (2008: 105-106), dan Harald Motzki dalam bukunya, *The Origins of Islamic Jurispridence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (2002: 36) yang mengatakan bahwa sikap polemis al-A'ẓamī terhadap sejumlah pernyataan Schacht kadang-kadang membuat al-A'ẓamī salah memahami pendapat-pendapat Schacht Sementara al-

pembahasan. Ini disebabkan al-A'ẓamī ketika membantah kritik Schacht yang menyebut 'Amr sebagai *common link,* al-A'ẓamī tidak memfokuskan bantahannya terhadap kritik Schacht tersebut. Ia tidak memberikan tanggapan terkait dengan hasil penelitian Schacht atas didapatkannya *common link* tersebut, melainkan lebih banyak mengamati pada jalur *isnād* yang dibuat oleh Schacht sebagaimana diurai sebelumnya. Namun menurut penulis, ini dikarenakan memang al-A'ẓamī sejatinya tidak begitu mempermasalahkan ditemukannya fenomena *common link* tersebut, terbukti ketika ia membahas kritik Schacht tentang hadis *barīrah,*[219] ia sendiri dapat menerima bahwa Hisyām (w. 145-146 H.) dan 'Abdullāh ibn Dīnār (w. 127 H.) sebagai *common link* dari keseluruhan bundel *isnād* dari hadis tersebut (al-A'ẓamī, 1996: 201). Meskipun demikian, al-A'ẓamī mengkritik Schacht yang dinilainya terlalu terburu-buru dalam menentukan *common link* sebagai pemalsu hadis, karena jika hal ini dibenarkan maka berarti bahwa hadis tersebut telah dipalsukan pada masa Hisyam, entah oleh ia sendiri atau oleh seseorang yang menggunakan namanya. Di sini, pandangan al-A'ẓamī berbeda tajam dari Schacht.

Al-A'ẓamī (1996: 204) berargumen bahwa mustahil para periwayat Hisyām, yang telah belajar hadis darinya tidak mengetahui nama guru mereka. Tidak mungkin bahwa periwayat-periwayat Hisyām bersekongkol menggunakan nama Hisyām. Selain itu, juga tidak dapat dibayangkan bahwa 'ulama-ulama yang tidak diketahui namanya meyakinkan sejumlah murid yang berbeda yang mereka harus dengan palsu menyandarkan hadis tersebut

---

A'ẓamī menuduh Schacht yang terkadang salah memahami sumber-sumber yang ia kutip, Motzki menuduh al-A'ẓamī terkadang salah memahami argumentasi-argumentasi Schacht (Dikutip dari Kamaruddin Amin, 2009: 144). Meski mengkritik al-A'ẓamī, Motzki—dalam bukunya tersebut—juga memberikan sanjungan kepada al-A'ẓamī dengan bahwa kritik al-A'ẓamī terhadap Schacht merupakan satu-satunya kritik yang paling substantif (Dikutip dari Hallaq (2010: xiii).

[219]Hadis tentang *Barīrah* akan dibahas secara khusus pada contoh kasus kedua dari pembahasan ini.

kepada Hisyām'. Demikian pula halnya dengan 'Abdullāh ibn Dīnār yang juga diklaim Schacht sebagai *common link* sekaligus pemalsu hadis. Pada akhirnya, hasil pengujian al-A'ẓamī secara rinci terhadap klaim Schacht tentang *isnād,* telah mengarahkan pada kesimpulan bahwa sistem *isnād* sepenuhnya dapat dipercaya.

Bagaimanapun juga, teori *common link* yang digagas Schacht ini tidak seharusnya dikesampingkan begitu saja. Teori ini dapat dimanfaatkan untuk melakukan upaya penanggalan *(dating)* terhadap hadis, terutama yang berkaitan dengan pengungkapan tentang sumber dan kronologi sebuah hadis menyebar pada publik, karena periwayat dengan status *common link* inilah yang mentransmisikan hadis ini kepada publik secara luas. Namun demikian, sulit dinyatakan bahwa periwayat *common link* itulah *fabricator* dari hadis tersebut. Ini dikarenakan tuduhan sebagai pemalsu hadis memerlukan pembuktian yang otentik. Jikalau *common link* banyak ditemukan pada periwayat tingkat *tābi'īn,* maka hal itu disebabkan oleh kenyataan bahwa penyebaran hadis di ruang publik baru marak pada satu generasi sebelumnya, yakni sahabat kecil.[220]

'Amr ibn Abī 'Amr yang berstatus sebagai *common link* dinilai oleh Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1997: 8: 72) sebagai orang yang *ṡiqah ṡabt,* sementara menurut Ibn Ma'īn, hadis 'Amr adalah lemah dan tidak kuat. Menurut Abū Zur'ah, 'Amr adalah orang yang *siqah,* sedangkan Abū Ḥātim berpandangan bahwa 'Amr tidak apa-apa diriwayatkan hadis darinya *(lā ba's bih).* Tidak diperoleh data ataupun penilaian bahwa ia pernah memalsukan hadis.

Ayah 'Amr (Abī 'Amr) memiliki nama asli Maisarah. 'Amr pernah menjadi sahaya 'al-Muṭallib ibn 'Abdillāh. Ia pernah meriwayatkan dari Anas ibn Mālik, dari tuannya al-Muṭallib, 'Ikrimah,

[220]Sahabat kecil *(ṣigār aṣ-ṣaḥābah)* antara lain: an-Nu'mān ibn Basyīr, 'Abdullāh ibn az-Zubair, 'Abdullāh ibn Ḥanẓalah, Zaid ibn aṣ-Ṣāmit, Muḥammad ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, al-Ḥasan ibn 'Alī, al-Ḥusain ibn 'Alī, aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Qais, 'Abdullāh ibn as-Sā'ib, 'Abdullāh ibn Ja'far ibn Abī Ṭālib, Qais ibn 'A'iż (Aż-Żahabi, 1995: 3: 79, 241, 321, 388, 391, 456, 462).

Saʿīd ibn Jubair, ʻAbdullāh ibn ʻAbdirraḥmān, al-Aʻraj, ʻĀṣim ibn ʻUmar dan lainnya. Sedangkan hadisnya diriwayatkan ʻAbdullāh ibn Saʿīd, Mālik ibn Anas, Sulaimān ibn Bilāl, Yaʻqūb ibn ʻAbdurraḥmān, dan lainnya (al-ʻAsqalānī, 1997: 4: 72).

Jika ditelusuri memang ditemukan perbedaan mengenai guru ʻAmr, sebagaimana yang ditemukan dalam *Musnad asy-Syāfiʻī* bahwa guru ʻAmr yang berasal dari jalur Ibrāhīm ibn Muḥammad adalah al-Muṭallib ibn ʻAbdillāh, sedangkan guru ʻAmr yang berasal dari jalur ʻAbdulʻazīz ibn Muḥammad hanya disebutkan lelaki dari Bani Salamah tanpa menyebutkan nama aslinya. Tingkat keterpercayaan Ibrahīm ibn Muḥammad[221] lebih baik daripada ʻAbdulʻazīz,[222] sehingga wajar jika asy-Syāfiʻī menilai jalur yang kedua ini tidak kredibel, sehingga yang dapat dipegangi dalam hal ini adalah jalur Ibrāhīm ibn Muḥammad dari ʻAmr dari al-Muṭallib.

Adapun jalur murid ʻAmr lainnya yakni Yaʻqūb ibn ʻAbdirraḥmān (w. 181 H.), Yaḥyā ibn ʻAbdillāh (w. 173 H.), Mālik (93-179 H.), dan Sulaimān ibn Bilāl (w. 177 H.) dalam riwayat al-Baihaqī menyatakan secara jelas bahwa guru ʻAmr adalah al-Muṭallib. Meski Sulaimān dalam riwayat al-Ḥākim hanya menyebut guru ʻAmr sebagai lelaki dari Anṣār. Akan tetapi, hal ini tidak menjadi masalah karena para periwayat (murid Sulaimān) dalam rangkaian sanad al-Baihaqī ataupun al-Ḥākim adalah sama, yaitu Saʿīd ibn Kaṡīr, al-Faḍl, dan Ismāʿīl ibn Muḥammad. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa yang dimaksud lelaki dari Anṣār itu adalah al-Muṭallib. Asy-Syāfiʻī juga menegaskan bahwa

[221]Nama lengkapnya Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn al-Muntasyir ibn al-Ajdaʻ al-Hamdānī al-Kūfī. Ibn Ḥajar, an-Nasāʾī, al-ʻIjlī, Ibn Saʻd, Yaḥyā ibn Maʿīn, Ibn Ḥibbān dan aż-Zahabī menilainya sebagai orang yang terpercaya *(ṡiqah).* Menurut Aḥmad dan Abū Ḥātim: *ṡiqah ṣadūq.* (al-ʻAsqalānī, 1997: 1: 137).

[222]ʻAbdulʻazīz ibn Muḥammad ibn ʻUbaid ibn Abī ʻUbaid, dikenal dengan Abū Muḥammad al-Madinī. Menurut Aḥmad ibn Ḥanbal, jika ʻAbdulʻazīz meriwayatkan dari kitabnya maka periwayatannya benar *(ṣaḥīḥ).* Menurut Ibn Maʿīn, ʻAbdulʻazīz *laisa bihī ba's.* Menurut Abū Zurʻah: buruk hafalannya *(sayyi' al-ḥifẓ).* Menurut an-Nasāʾi: Periwayatan hadisnya tidak kuat *(laisa bi al-qawiyy).* Menurut al-Bukhārī, ia wafat tahun 89 H. (al-ʻAsqalānī, 1997: 6: 315).

Sulaimān termasuk orang yang terpercaya *(ṡiqah).* Demikian pula halnya dengan Ya'qūb ibn 'Abdurraḥmān dan Yaḥyā ibn 'Abdillāh.

Sedangkan jalur Mālik ibn Anas ditemukan penjelasannya dalam kitab al-Baihaqī dan al-Ḥākim. Jalur dari al-Baihaqī terdiri dari Muḥammad ibn Sulaimān-Mālik-'Amr ibn Abī 'Abī 'Amr-al-Muṭallib-Jābir-Nabi saw. Sedangkan jalur dari al-Ḥākim-al-Ḥasan ibn Muḥammad-'Abdullāh ibn Yazīd—Muḥammad ibn Sulaimān-Mālik. Akan tetapi, berdasarkan penelusuran penulis terhadap *Muwaṭṭā'* tidak ditemukan hadis dimaksud.

Hadis tentang binatang buruan bagi orang yang berihram yang diriwayatkan dari 'Amr ibn Abī 'Amr-al-Muṭallib ibn 'Abdillāh-Jābir, jika dilihat dengan menggunakan kerangka berpikir Schacht lainnya, maka sanad hadis ini terindikasi memiliki hubungan (*family isnād).* Dalam pandangan Schacht, seluruh *family isnād* adalah palsu, bukan sebagai indikasi keotentikan suatu hadis, melainkan sebagai alat untuk melindungi dan mengamankan kemunculan hadis-hadis itu. Sedangkan al-A'ẓamī (1996: 196-197) berpendapat bahwa *family isnād* tidak seluruhnya benar dan tidak pula selalu salah, melainkan harus diteliti terlebih dahulu kredibilitas masing-masing periwayat dalam rantai periwayatan dalam *family isnād* tersebut. Tanggapan al-A'ẓamī ini tampak lebih obyektif dalam melihat permasalahan. Ia tidak menggeneralisir keabsahan atau kepalsuan dari *family isnād.*

Kredibilitas 'Amr ibn Abī 'Amr telah diuraikan di atas. Adapun al-Muṭallib ibn 'Abdillāh dinilai oleh Abū Ḥātim sebagai seorang *ṣadūq,* dan banyak melakukan *irsāl* dan *tadlīs,* sehingga periwayatan hadisnya tidak dapat dijadikan *ḥujjah*. Meski demikian, Abū Zur'ah menilainya: *ṡiqah-ṡiqah.* Ad-Dāruquṭnī menilainya: *ṡiqah* (aż-Zahabī, 1981: 4: 129; al-'Asqalānī, 1997: 4: 161-162).

Dengan adanya periwayat yang *ṣadūq,* maka dapat membuktikan bahwa nama-nama para periwayat dalam rangkaian *isnād* itu bukan merupakan hasil rekayasa sebagaimana asumsi Schacht melalui teori *back projection*nya, melainkan secara obyektif memapar-

kan keseluruhan periwayat yang memang meriwayatkan hadis tersebut.

Kedua, Hadis tentang *Barīrah*[223]*.* Hadis ini merupakan salah satu contoh yang diajukan oleh Schacht untuk menggambarkan dugaannya tentang *common link* dan *family isnād.* Schacht mendasarkan kepada dua versi jalur *isnād* untuk hadis ini: Pertama, jalur Mālik-Hisyām ibn ‘Urwah-ayahnya (‘Urwah)-’Ā‘isyah:

حَدَّثَنِي مَالِك عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ جَاءَتْ بَرِيرَةُ فَقَالَتْ إِنِّي كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقَالَتْ عَائِشَةُ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَنْكِ عَدَدْتُهَا وَيَكُونَ لِي وَلَاؤُكِ فَعَلْتُ فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا فَقَالَتْ لَهُمْ ذَلِكَ فَأَبَوْا عَلَيْهَا فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَتْ لِعَائِشَةَ إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ فَأَبَوْا عَلَيَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهَا فَأَخْبَرَتْهُ عَائِشَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ

[223]Barīrah adalah mantan budak perempuan ‘Uqbah ibn Abū Lahab yang kemudian dibeli dan dimerdekakan oleh ‘Ā‘isyah. Oleh majikannya tersebut, Barīrah kemudian dinikahkan dengan budak laki-laki bernama Mugīṡ, tetapi Barīrah tidak mencintainya, tetapi ia tidak memiliki daya untuk mengurusi hak dirinya sendiri karena ia adalah seorang budak. Barīrah pun kemudian mengadu kepada ‘Ā‘isyah untuk dibeli dan dimeredekakan oleh ‘Ā‘isyah. Setelah merdeka, Barīrah mempunyai hak penuh untuk memutuskan hubungan pernikahan atau meneruskannya. Lalu, Barīrah memilih untuk memutuskan hubungan dengan suaminya (Aba Firdaus al-Halwani, 2003: 113).

أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

Mālik menyampaikan kepada kami, dari Hisyām ibn ‘Urwah, dari ayahnya, dari ‘Ā’isyah istri Nabi saw., bahwasanya ia berkata, “Seorang budak perempuan datang seraya berkata, “Sesungguhnya aku menjaminkan kemerdekaanku dari majikanku dengan sembilan *awāq*[224]*.* Setiap tahun aku harus membayar satu ūqiyyah, maka bantulah aku.” ‘Ā‘isyah berkata, “Jika majikanmu lebih menyukai aku memperhitungkan kebebasan dirimu maka ketaatanmu untukku dan aku melakukan (pembebasanmu).” Budak perempuan itu lalu pulang menemui majikannya, dan menyampaikan ucapan ‘Ā‘isyah itu kepada mereka. Kemudian, mereka menolak hal itu, dan ia bersama para majikannya datang ketika Rasulullah saw. sedang duduk, lalu budak itu berkata kepada ‘Aisyah, “Aku telah menawarkan kepada mereka tentang hal itu maka mereka menolaknya kecuali apabila ketaatan itu bagi mereka. Rasulullah saw. mendengar hal itu, lalu bertanya kepada ‘Ā‘isyah, dan ‘Ā‘isyah memberitahukan kepada beliau, lalu beliau bersabda, “Ambillah dan persyaratkan ketaatannya. Sesungguhnya ketaatan itu bagi orang yang memerdekakan.” ‘Ā‘isyah pun melakukannya. Lalu, Rasulullah saw. berdiri di hadapan massa, kemudian memuji Allah dan memberikan sanjungan kepada-Nya, dan bersabda, “*Ammā ba‘d,* mengapa orang-orang memberikan syarat yang tidak terdapat dalam al-Qur’an. Apapun syarat yang tidak ditemukan dalam al-Qur’an adalah *bāṭil,* meskipun syarat itu berjumlah 100 syarat. Keputusan Allah lebih benar, dan syarat Allah lebih

[224]Awāq adalah jama‘ dari ūqiyyah, dan ukuran 1 ūqiyyah = 20 dirham.

terpercaya, dan sesungguhnya ketaatan itu bagi orang yang memerdekakan." (Mālik, 1990, hadis no. 1275).

Kedua, jalur Mālik-'Abdullāh ibn Dīnār-'Abdullāh ibn 'Umar:

و حَدَّثَنِي مَالِك عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَعَنْ هِبَتِه

Mālik menyampaikan kepadaku, dari 'Abdullāh ibn Dīnār, dari 'Abdullāh ibn 'Umar bahwa Nabi saw. melarang dari penjualan kepemilikan budak, dan menghibahkannya. (Mālik, 1990, hadis no. 1278).

Hadis riwayat 'Aisyah mengandung maksud tentang praktik penjualan budak, berbeda dengan riwayat 'Abdullāh ibn 'Umar yang melarang penjualan budak. Menurut Schacht (1950: 173), pada paruh pertama abad II H, penjualan budak yang dimerdekakan merupakan tradisi dan dianggap valid. Oleh karena itu, Schacht berpandangan bahwa hadis apapun yang melarang penjualan budak dianggap telah dipalsukan, sehingga hadis apapun yang melarang penjualan budak dianggap palsu oleh Schacht, dengan argumen: (1) terkait dengan matan hadis, konsep penjualan budak adalah adat dan tidak ada satu hadis pun yang mengaturnya dalam bentuk baku, sehingga berakibat pada kesimpulan bahwa jika ada hadis yang menceritakan tentang larangan penjualan budak maka dianggap sesuatu yang datang belakangan dan itu adalah palsu. (2) Terkait sanad, Schacht (1950: 171-173) mengungkapkan bahwa 'Abdullāh ibn Dīnār yang ada pada jalur hadis tentang pelarangan praktek penjualan budak *mukātab* merupakan *common link,* sementara praktek mażhab Madīnah yang memperbolehkan penjualan budak *mukātab* memposisikan Hisyām sebagai *common link* dalam *family isnād* tersebut.

Status Hisyām dan ‘Abdullah ibn Dīnār sebagai *common link* telah dibahas sebelumnya. Pembahasan di sini lebih ditekankan pada periwayatan dari jalur Hisyām yang merupakan jalur periwayatan keluarga *(family isnād).* Oleh karena Schacht menilai *family isnād* adalah palsu maka apa yang dinisbatkan Hisyām kepada ayahnya, ‘Urwah, dan bibi ayahnya, ‘Aisyah berarti juga palsu. Untuk mendeteksi kebenaran klaim Schacht juga bantahan al-A‘ẓamī, penulis menelusuri hadis ini ke dalam *al-kutub at-tis‘ah,* dan diperoleh hasilnya bahwa hadis ini ditemukan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1993, hadis no. 436, 1398, 2023, 2351, 2375, 2524, 2527, 2530, 4707, 4871, 4876, 6223, 6257, 6262), *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001: 8, hadis no. 2762, 2763, 2765), *Sunan at-Tirmiżī* (2001, hadis no. 1177 & 2051), *Sunan Abī Dāwud* (2000, hadis no. 3428 & 3429), *Sunan an-Nasā’ī* (1989, hadis no. 2567, 3393, 3395, 3396, 3397, 3399, 3400, 4564, 4576, 2512), Ibn Mājah (2005, hadis no. 2512), Ad-Dārimī (1998, hadis no. 2344), *Muwaṭṭa’* Mālik (1990, hadis no. 1275), *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (1981: 23057, 23381, 23695, 23882, 24198, 24294, 24388, 2344).[225]

Selain jalur Mālik-Hisyām-‘Urwah-’Ā‘isyah, hadis yang memperolehkan penjualan budak ini juga diriwayatkan oleh periwayat lain, yaitu:

1. Qutaibah ibn Sa‘īd-Laiṡ-Ibn Syihāb-‘Urwah-’Ā‘isyah
2. Abū Kuraib-Abū Usāmah-Hisyām-‘Urwah-’Ā‘isyah
3. Abū Bakr ibn Abī Syaibah-Ḥusain ibn ‘Alī-Zā’idah-Simāk-‘Abdurraḥman ibn al-Qāsim-ayahnya-’Ā‘isyah
4. Abū aṭ-Ṭāhir-Ibn Wahb-Mālik ibn Anas-Rabī‘ah-al-Qasim-’Ā‘isyah
5. ‘Amr ibn Yazīd-Bahz ibn Asad-Syu‘bah-al-Ḥakam-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah
6. Qutaibah-Jarīr-Manṣūr-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah
7. ‘Amr ibn ‘Alī-‘Abdurrahmān-Syu‘bah-al-Ḥakam-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah

[225]Teks hadis dapat dilihat pada lampiran 15.

8. Isḥāq ibn Ibrāhīm-Jarīr-Hisyām ibn ‘Urwah-ayahnya-’Ā‘isyah
9. Al-Qāsim ibn Zakariyyā ibn Dīnār-Ḥusain ibn ‘Alī-Zā’idah-Simāk-‘Abdurraḥman ibn al-Qāsim-’Ā‘isyah
10. Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm-Yaḥyā ibn Abī Bukair al-Karmānī-Syu‘bah-‘Abdurrahman ibn al-Qāsim-ayahnya-’Ā‘isyah
11. Muḥammad ibn Basysyār-Muḥammad- Syu‘bah-‘Abdurrahman ibn al-Qāsim-ayahnya-’Ā‘isyah
12. Abū Bakr-‘Alī ibn Muḥammad-Wakī‘-Hisyām-‘Urwah-‘Aisyah
13. Abū Mu‘āwiyah-Hisyām-‘Abdurraḥmān ibn al-Qāsim-ayahnya-‘Aisyah
14. Isḥāq ibn ‘Īsā-Laiṡ-Ibn Syihāb-‘Urwah-’Ā‘isyah
15. Mu‘āwiyah ibn ‘Amr-Zā’idah-Simāk ibn Ḥarb-‘Abdurraḥman ibn al-Qāsim-ayahnya-’Ā‘isyah
16. Ja‘far ibn ‘Aun-Yaḥyā ibn Sa‘īd-‘Amrah-’Ā‘isyah
17. Jarīr-Manṣūr-Ibrāhim-al-Aswad-’Ā‘isyah
18. ‘Uṡmān ibn ‘Umar-Usāmah ibn Zaid-al-Qāsim-’Ā‘isyah
19. ‘Abdurraḥman-Sufyān-Manṣūr-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah
20. Sahl ibn Ḥammād-Syu‘bah-al-Ḥakam-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah
21. ‘Alī ibn ‘Abdillāh-Sufyān-Yaḥyā-‘Amrah-’Ā‘isyah
22. ‘Uṡmān ibn Abī Syaibah-Jarīr-Manṣūr-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah
23. ‘Ubaid ibn Ismā‘īl-Abū Usāmah-Hisyām ibn ‘Urwah-ayahnya-’Ā‘isyah
24. Khallād ibn Yaḥya-‘Abdulwāḥid ibn Aiman-ayahnya-’Ā‘isyah
25. Ismā‘īl-Mālik-Hisyām-‘Urwah-ayahnya-’Ā‘isyah
26. ‘Abdullāh ibn Yūsuf-Mālik ibn Anas-Rabī‘ah-al-Qasim-’Ā‘isyah
27. Ismā‘īl ibn ‘Abdillāh-Mālik ibn Anas-Rabī‘ah-al-Qasim-’Ā‘isyah
28. ‘Abdullāh ibn Rajā’-Syu‘bah-al-Ḥakam-Ibrāhīm-al-Aswad-’Ā‘isyah

29. Sulaimān ibn Ḥarb-Syu'bah-al-Ḥakam-Ibrāhīm-al-Aswad-'Ā'isyah
30. Mūsā-Abū 'Awānah-Manṣūr ibn al-Mu'tamir-Ibrāhīm-al-Aswad-'Ā'isyah
31. Ḥafṣ ibn 'Umar-Hammām-Nāfi'-Ibn 'Umar
32. Muḥammad ibn Basysyār-'Abdurraḥmān ibn Mahdī-Sufyān-Manṣūr-Ibrāhīm-al-Aswad-'Ā'isyah
33. Bundār-'Abdurraḥmān ibn Mahdī-Sufyān-Manṣūr-Ibrāhīm-al-Aswad-'Ā'isyah
34. 'Abdullāh ibn Maslamah-Qutaibah-Laiṡ-Ibn Syihāb-'Urwah-'Ā'isyah

Para periwayat dalam rangkaian *family isnād* (Hisyām-'Urwah-'Ā'isyah) ini merupakan para tokoh yang kredibilitasnya diakui oleh para kritikus hadis sebagai para periwayat yang terpercaya. Hisyām lama bermukim di Madinah dan meninggal di Bagdad tahun 145 H. (Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, 1997: 8: 671). Sama halnya dengan Hisyām, sang ayah, 'Urwah ibn az-Zubair, juga orang yang terpercaya, bahkan menurut Sufyān ibn 'Uyainah, 'Urwah adalah orang yang paling tahu tentang hadis 'Ā'isyah (al-'Asqalānī, 1997: 7: 78). Penilaian para kritikus hadis ini tidak dapat dinafikan, sehingga meskipun para periwayat menyandarkan pada keluarganya tidak secara otomatis dapat dinyatakan bahwa *isnād* mereka adalah palsu.

Selain diriwayatkan oleh jalur Mālik ini, hadis di atas juga diriwayatkan 34 jalur lainnya dalam *al-kutub at-tis'ah*. Dari keseluruhan jalur ini, ditemukan bahwa 19 jalur bukan merupakan *family isnād* (no. 4-7, 9, 16-22, 26-30, 32 & 33). Dengan demikian, jalur yang bukan merupakan *family isnād* lebih banyak dengan prosentase 56%. Juga, setelah diteliti, mayoritas mereka berkualitas terpercaya *(ṡiqah).* Hanya 5 (lima) dari 56 (lima puluh enam) periwayat yang tidak mencapai derajat keterpercayaan sempurna atau terkena *jarḥ* dari para kritikus: (1) Sahl ibn Ḥammād (w. 208 H.) dinilai *ṣadūq* dan *ṣālih al-ḥadīṡ* (al-'Asqalānī,1997: 4: 219). (2) Ja'far ibn 'Aun (w. 120-206 H.) dinilai *ṣadūq* tetapi ada pula yang

menilainya *ṡiqah* (al-'Asqalānī,1997: 2: 86). (3) 'Amr ibn Yazīd al-Jaramī al-Baṣrī dinilai Abū Ḥātim *ṣadūq,* sedangkan menurut an-Nasā'ī *ṡiqah* (al-'Asqalānī,1997: 8: 106). (4) Simāk ibn Ḥarb (w. 123 H.) dinilai Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, (1997: 4: 204) sebagai orang yang *ṣadūq* (5) Ḥusain ibn 'Alī (w. 167 H.) dinilai *ṣadūq, maqbūl,* (al-'Asqalānī, 1997: 2: 297).

Selain itu, perlu dikemukakan di sini pula bahwa—berdasarkan penelusuran penulis—tidak diperoleh satu periwayat pun dalam rangkaian sanad di atas yang disepakati oleh para kritikus hadis sebagai periwayat yang lemah *(ḍa'īf).* Bahkan, menurut Ibn al-Madīnī dengan mengutip statemen Sufyān ibn 'Uyainah bahwa hadis 'Aisyah yang paling kuat adalah yang berasal dari 'Amrah, al-Qāsim, dan 'Urwah (al-'Asqalānī, 1997: 12: 389).

Dengan demikian, diketahui bahwa hadis yang diriwayatkan oleh para periwayat yang memiliki hubungan keluarga tetap harus diteliti dulu kualitas mereka satu-persatu, dan tidak secara langsung dapat dijustifikasi sebagai hadis palsu sebagaimana pendapat Schacht. Pendapat al-A'ẓamī mengenai *family isnād* tampak benar dan obyektif. Seandainya dikaitkan dengan teori *back projection*-nya Schacht juga, maka lagi-lagi memunculkan pertanyaan: mengapa tidak dipilih para periwayat yang benar-benar teruji kredibilitasnya? Oleh karena itu, pendapat al-A'ẓamī bahwa para periwayat dalam rangkaian *isnād* itu real dan otentik juga benar adanya.

Ketiga, hadis tentang posisi dalam ṣalat berjamaah. Schacht mengungkapkan contoh hadis ini untuk memperkuat argumen *e silentionya*, bahwa hadis ini baru ditemukan antara Ibrāhīm an-Nakha'ī (146-196 H.) dan Abū Ḥanīfah (80-150 H.). Sedangkan menurut al-A'ẓamī hadis ini ternyata telah diketahui sejak masa Anas ibn Mālik (w. 92/93 H.). Penulis mencoba menelusuri kebenaran bantahan al-A'ẓamī ini, dan hasilnya memang ditemukan bahwa hadis ini telah diriwayatkan oleh Anas dalam beberapa

versi.[226] Di sini, tampak jelas bahwa bantahan al-A'ẓamī terhadap teori Schacht ini benar dan diuraikannya dengan sangat baik.

Meski banyak melakukan bantahan terhadap para islamisis, tetapi al-A'ẓamī tetap berusaha obyektif. Ia mau menerima pendapat islamisis jika memang diyakininya benar, seperti penerimaannya terhadap pendapat Horovitz dan Robson tentang kemunculan sanad sejak abad I H. Akan tetapi, di sisi lain ia menolak pendapat Robson terkait dengan pemilihan materi studi sanad sehingga mengakibatkan kesimpulan yang diambilnya pun menjadi salah. Al-A'ẓamī (1978: 218) mengutip statemen Robson sebagai berikut:

> *Horovitz has reminded us that there are three sources for the sayings and doings of the prophet, viz. ḥadīth (tradition), sīra (biography of the Prophet), and Tafsīr (Qur'an commentary), the ground element in all being a pronouncement introduced by a chain of witness, and Lammens has rightly insisted the sīra and ḥadīth are not distinct sources, as did Horovitz.*
>
> Horovitz mengingatkan bahwa untuk mengetahui sabda dan perbuatan Nabi saw. ada tiga sumber, yaitu hadis, *sīrah* Nabi saw. (sejarah hidup Nabi saw.), dan tafsir al-Qur'an.
> Masalah pokok yang terdapat dalam tiga sumber ini adalah adanya kata-kata (ucapan) yang selalu disertai dengan deretan nama-nama saksi. Sedangkan Lammens tetap berkeras pendapat dan merasa benar bahwa hadis dan *sīrah* tidak merupakan dua sumber utama sebagaimana yang dilakukan Horovitz.

Statemen di atas menunjukkan bahwa Robson cenderung untuk mengikuti pendapat Lammens, sedangkan Horovitz ingin memberikan garis pemisah antara hadis dan *sīrah*. Al-A'ẓamī sepakat dengan pandangan Horovitz, dan berbeda dari Robson. Menurut al-A'ẓamī, penyusunan kitab-kitab hadis memungkinkan

[226]Teks dan jalur sanad hadis ini dapat dilihat di lampiran 13.

adanya dua hadis yang disebutkan dalam satu tempat, padahal dua hadis itu tidak ada hubungannya. Misalnya, hadis pertama berkaitan dengan masalah bersuci, sedang yang kedua berkaitan dengan masalah peperangan, dan pembaca tidak akan merasa adanya pencampuradukan, seperti yang terdapat dalam kitab *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Ḥumaidī* dan lainnya. Sedangkan kitab-kitab *sīrah* selalu memerlukan penuturan kejadian-kejadian dan kisah-kisah yang selalu berkaitan dan berkesinambungan. Oleh karena itu, para pengarang kitab-kitab *sīrah* terpaksa harus mengumpulkan berbagai sumber (riwayat) serta menyajikannya sedemikian rupa sehingga kejadian yang dituturkan itu akan tampak sempurna dan lengkap. Sedang para pengarang kitab-kitab hadis dalam menyusun kitab-kitabnya, begitu pula ahli-ahli hadis dalam meriwayatkan hadis-hadisnya, tidak menggunakan metode tersebut. Sehingga akhirnya jelas sekali perbedaan antara kitab-kitab hadis dan kitab *sīrah*. Oleh karena itu, ditinjau dari aspek ilmiah, kitab-kitab *sīrah* tidak tepat dijadikan obyek material dari studi sanad.

Selanjutnya, al-A'ẓamī menyayangkan para islamisis yang sampai saat ini umumnya selalu menggunakan kitab-kitab *sīrah* dalam meneliti sanad, sehingga hasil penelitiannya sering kali salah. Ini disebabkan kekeliruan mereka dalam memilih materi yang tidak layak untuk diteliti (Aẓamī, 1978: 218; 1992: 397-398).

C. Sumbangan al-A'ẓamī dalam Studi Hadis

Sebelum memaparkan lebih lanjut kontribusi al-A'ẓamī dalam studi hadis, maka perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa studi hadis *('ilm al-ḥadīṡ)* dalam penelitian ini secara etimologis adalah: pengkajian atau pengetahuan tentang hadis *(idrāk al-ḥadīṡ)* ('Itr, 1997: 30). Sementara dalam terminologi *muḥaddiṡīn,* ilmu hadis ini cenderung dibedakan menjadi ilmu hadis *riwāyah* dan ilmu hadis *dirāyah*.

Ilmu hadis *riwāyah* adalah ilmu yang mempelajari hadis-hadis yang disandarkan kepada Nabi saw., baik sabda, perbuatan,

ketetapan, sifat fisik ataupun sifat moralnya dengan penukilan yang cermat dan tepat (al-Khaṭīb, 1995: 7). Sedangkan ilmu hadis *dirāyah* adalah ilmu untuk mengetahui hakikat periwayatan, syarat-syarat, macam-macam, dan hukumnya serta untuk mengetahui keadaan para periwayat, baik syarat-syaratnya, macam-macam hadis yang diriwayatkan dan segala yang berkaitan dengannya (al-Khaṭīb, 1995: 7; 'Itr, 1997: 32).

Oleh karena studi hadis sangat banyak jenis pembahasannya, yang menurut Ibn as-Ṣalāḥ (2000: 6, 452-466) jumlahnya mencapai 65 jenis,[227] dan menurut al-Ḥāzimī berjumlah 100 jenis,[228] seperti

[227]Keenam puluh lima jenis tersebut adalah: (1) Hadis *ṣaḥīḥ;* (2) Hadis *ḥasan;* (3) Hadis *ḍa'īf;* (4) *Ma'rifah al-musnad;* (5) *Ma'rifah al-muttaṣil;* (6) *Ma'rifah al-marfū';* (7) *Ma'rifah al-mauqūf;* (8) *Ma'rifah al-maqṭū';* (9) *Ma'rifah al-mursal;* (10) *Ma'rifah al-munqaṭi';* (11) *Ma'rifah al-mu'ḍal;* (12) *Ma'rifah at-tadlīs wa ḥukm al-mudallis;* (13) *Ma'rifah asy-syāż;* (14) *Ma'rifah al-munkar min al-ḥadīṡ;* (15) *Ma'rifah al-i'tibār wa al-mutāba'āt wa asy-syawāhid;* (16) *Ma'rifah ziyādāt aṡ-ṡiqāt;* (17) *Ma'rifah al-afrād;* (18) *Ma'rifah al-ḥadīṡ al-mu'allal;* (19) *Ma'rifah al-muḍṭarib min al-ḥadīṡ;* (20) *Ma'rifah al-mudraj fī al-ḥadīṡ;* (21) *Ma'rifah al-mauḍū';* (22) *Ma'rifah al-maqlūb;* (23) *Ma'rifah ṣifah man tuqubbila riwāyatuhu wa man turadd;* (24) *Ma'rifah kaifiyyah simā' al-ḥadīṡ wa taḥammulihi;* (25) *Kitābah al-ḥadīṡ wa kaifiyyah ḍabṭ al-kitāb;* (26)*Ṣifah riwāyah al-ḥadīṡ wa syurūṭ ādā'ih;* (27) *Ma'rifah ādāb al-muḥaddiṡ;* (28) *Ma'rifah ādāb ṭālib al-ḥadīṡ;* (29) *Ma'rifah al-'ālī wa an-nāzil;* (30) *Ma'rifah al-masyhūr min al-ḥadīṡ;* (31) *Ma'rifah al-garīb wa al-'azīz;* (32) *Ma'rifah garīb al-ḥadīṡ;* (33) *Ma'rifah al-musalsal;* (34) *Ma'rifah nāsikh al-ḥadīṡ wa mansūkhih;* (35) *Ma'rifah al-muṣaḥḥaf;* (36) *Ma'rifah mukhtalif al-ḥadīṡ;* (37) *Ma'rifah al-mazīd fī muttaṣil al-asānīd;* (38) *Ma'rifah al-marāsīl al-khafī;* (39) *Ma'rifah aṣ-ṣaḥābah raḍiyallahu 'anhum ajma'īn;* (40) *Ma'rifah at-tābi'īn;* (41) *Ma'rifah al-akābir ar-ruwāt 'an aṣ-ṣagā'ir;* (42) *Ma'rifah al-mudabbaj wa mā 'adāhu min riwāyah al-aqrān;* (43) *Ma'rifah al-ikhwah wa al-akhawāt;* (44) *Ma'rifah riwāyah al-ābā' 'an al-abnā';* (45) *Ma'rifah riwāyah al-abnā' 'an al-ābā';* (46) *Ma'rifah man isytaraka fī ar-riwāyah 'anhu rāwiyāni;* (47) *Ma'rifah man lam yarwi 'anhu illa rāwin wāḥidin;* (48) *Ma'rifah man żukira bi asmā' mukhtalifah au nu'ūt muta'addidah;* (49) *Ma'rifah al-mufradāt;* (50) *Ma'rifah al-asma' wa al-kunā;* (51) *Ma'rifah kunā al-ma'rūfīn bi al-asmā' dūna al-kunā;* (52) *Ma'rifah alqāb al-muḥaddiṡīn;* (53) *Ma'rifah al-mu'talif wa al-mukhtalif;* (54) *Ma'rifah al-muttafiq wa al-muftariq;* (55) *Nau' yatarakkab min an-nau'aini al-lażaini qablahu;* (56) *Ma'rifah ar-ruwāh al-mutasyābihīn fī al-ism wa an-nasab;* (57) *Ma'rifah al-mansūbīn ilā gair ābā'ihim;* (58) *Ma'rifah an-nasab allatībāṭinuhā 'alā khilāf;* (59) *Ma'rifah al-mubhamāt;* (60) *Ma'rifah tawārīkh ar-ruwāh;* (61) *Ma'rifah aṡ-*

tentang pembagian hadis dari sisi *ṣaḥīḥ* atau tidaknya, *isnād,* matan, *ṭuruq at-taḥammul wa al-adā', al-jarḥ wa at-ta'dīl,* dan sebagainya, maka perumusan kontribusi al-A'ẓamī tidak dimaksudkan mencakup keseluruhan jenis tersebut, namun difokuskan pada jenis-jenis tertentu yang relevan dengan pemikiran-pemikirannya dalam bidang ilmu hadis.

Adapun sumbangan yang telah diberikan al-A'ẓamī dalam studi hadis berdasarkan penelitian penulis adalah sebagai berikut:

1. Menunjukkan Bukti Pencatatan Hadis pada Masa Awal Islam

Al-A'ẓamī telah membuktikan bahwa penulisan dan pencatatan hadis telah bermula sejak awal Islam, yakni sejak masa Nabi saw. Al-A'ẓamī memaparkan 65 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw., dan 52 sahabat yang secara khusus telah memiliki catatan hadis dari Nabi saw. Ini sekaligus membantah pendapat as-Sibā'ī (2001: 16) bahwa sahabat yang memiliki kemampuan menulis saat itu hanya bisa dihitung jari.

Jika ditelusuri, al-A'ẓamī memang bukan orang pertama yang menuliskan nama-nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. (al-A'ẓamī, 1981: 3). Sebelumnya ada al-Ya'qūbī (w.

ṣiqāt wa aḍ-ḍu'afā'; (62) *Ma'rifah man khalaṭa fī ākhir 'umrihi;* (63) *Ma'rifah ṭabaqāt ar-ruwāh wa al-'ulamā';* (64) *Ma'rifah al-mawālī min ar-ruwāh wa al-'ulamā';* (65) *Ma'rifah auṭān ar-ruwāh wa buldānihim.*

[228]Al-Ḥāzimī—sebagaimana dikutip as-Suyūṭī (1993: 24) dan 'Ajjāj al-Khaṭīb (1995: 11)—mengungkapkan:

علم الحديث يشتمل على أنواع كثيرة تبلغ مائة، كل نوع منها علم مستقل، لو أنفق الطالب فيه عمره ما أدرك نهايته

Ilmu hadis mencakup jenis yang banyak mencapai 100. Masing-masing jenis memiliki ilmu tersendiri. Seandainya seorang murid menginfakkan umurnya (untuk menguasai jenis-jenis ilmu hadis tersebut) niscaya tidak akan sampai pada jenis terakhirnya.

Sementara menurut Ibn as-Ṣalāḥ (2000: 6), jenis-jenis ilmu hadis berjumlah 65 jenis, di antaranya: Pengetahuan tentang *ṣaḥīḥ, ḥasan,* dan *ḍa'īf, musnad, marfū'* dan sebagainya.

897 H.)[229] yang menyebutkan 13 nama sekretaris Nabi saw.,[230] al-Khaṭīb (1997: 199) mengungkapkan bahwa ada lebih 30 penulis wahyu bagi Nabi saw.,[231] al-Bāqillānī (338-403 H.)[232] menuturkan 43 nama,[233] dan al-Anṣārī[234] menyebutkan 44 nama dari daftar

[229]Ia memiliki nama lengkap Aḥmad ibn Abū Ya'qūb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Waḍīḥ al-Ya'qūbī. Seorang sejarawan Arab dan ahli geografi. Karyanya berjudul *Tārīkh ibn Waḍīḥ* (lebih dikenal dengan nama *Tārīkh al-Ya'qūbī*) dan *Kitāb al-Buldān.* Ia tinggal di Armenia dan Khurāsān hingga tahun 873 H., pernah melakukan *riḥlah 'ilmiyyah* ke India dan Magrib (Afrika Utara). Ia wafat di Mesir pada tahun 897 H. (Dikutip dari "al-Ya'qūbī" dalam *Encyclopedia Britannica Online,* http://www.britannica.com/EBchecked/topic/652001/al-Ya'qūbī, 25 Januari 2012).

[230]Mereka adalah 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Uṡmān ibn 'Affān, 'Amr ibn al-'Āṣ, Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān, Syuraḥbīl ibn Ḥasanah, 'Abdullāh ibn Sa'd, al-Mugīrah ibn Syu'bah, Mu'āż ibn Jabal, Zaid ibn Sābit, Ḥanẓalah ibn ar-Rabī', Ubay ibn Ka'b, Juhaim ibn aṣ-Ṣalt al-Qurasyī, dan Ḥuṣain ibn Numair (al-Ya'qūbī, 1979: 1: 136).

[231]Penulis kesulitan melacak ketiga puluh penulis wahyu tersebut, karena al-Khaṭīb sendiri tidak menjelaskannya dalam bukunya, *as-Sunnah qabl at-Tadwīn,* karena ia lebih banyak mengulas mengenai perdebatan boleh tidaknya menulis hadis Nabi saw.

[232]Ia memiliki nama lengkap al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭayyib al-Baqillānī, dan wafat di Bagdad pada bulan Zulqa'dah 403 H. Karyanya berjudul *al-Intiṣār li al-Qur'ān al-Karīm,* masih berbentuk manuskrip yang disimpan di Maktabah Bayazid, no. 18671, Istanbul.

[233]Mereka adalah: Abbān ibn Sa'īd, Abū Umāmah al-Khazrajī, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, Abū Ḥużaifah, Abū Sufyān ibn Ḥarb, Abū Salāmah, Ubay ibn Ka'b, Asad ibn aṣ-Ṣāmit, Usaid ibn al-Ḥuḍair, Aus ibn Khūlī, Basyir ibn Sa'd, Juhaim ibn aṣ-Ṣalt al-Qurasyī, Ḥāṭib ibn 'Amr al-Qurasyī, Ḥanẓalah al-Asadī, Ḥanẓalah ibn ar-Rabī', Ḥuwaiṭib, Khālid ibn Asad, Khālid ibn Sa'īd, az-Zubair ibn al-'Awwām, Zaid ibn Arqam, as-Sijl, Sa'd ibn ar-Rabī', Sa'd ibn 'Ubādah, 'Abdullāh ibn 'Abdullāh ibn Ubay ibn Salūl, Syuraḥbīl ibn Ḥasanah, 'Āmir ibn Fuhairah, 'Abdullāh ibn Rawāḥah, 'Abdullāh ibn Sa'd, 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, 'Abdullāh ibn Maslamah, 'Usmān ibn 'Affān, al-'Alā' ibn al-Ḥaḍramī, 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Amr ibn al-'Āṣ, Mālik ibn al-'Ajlān, Abū 'Abbās ibn Jubair, Mu'awiyah ibn Abū Sufyān, Ma'n ibn 'Adī, al-Mugīrah ibn Syu'bah, al-Munżir ibn 'Amr, Muhājir ibn Abū Umayyah, dan Zaid ibn Sābit (Dikutip dari al-A'ẓamī, 1981: 2).

[234]Nama lengkapnya Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdurraḥmān ibn Ḥadīdah. Ia menyelesaikan karyanya yang berjudul al-Miṣbāḥ al-Muḍī' fī Kuttāb an-Nabiy al-Ummī wa Rasūlih ilā Mulūk al-Arḍ min 'Arab wa 'Ajam Ṣallallāhu 'Alaihi wa Sallam pada tahun 779 H. di Cairo. Karya ini memuat 44 nama

sekretaris Nabi saw., sedangkan al-A'ẓamī berhasil menambahkan minimal 21 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. dalam karyanya, *Kuttāb an-Nabī ṣallallāhu 'alaihi wa sallam.* Mereka itu adalah: Abū Ayyūb al-Anṣārī, al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Buraidah ibn al-Ḥuṣain al-Aslamī, Sābit ibn Qais, Ja'far ibn Abī Talib, Jahm ibn Sa'd, Ḥużaifah, Khālid ibn al-Walīd, Sa'īd ibn Sa'īd, Ṭalḥah ibn 'Ubaidillāh, al-'Abbās, 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Abdullāh ibn Abī Bakr, 'Abdullāh ibn Khaṭl, 'Abdullāh ibn Zaid, 'Uqbah, al-'Alā' ibn 'Uqbah, Muḥammad ibn Maslamah, Mu'āż ibn Jabal, Mu'aiqib ad-Dausī, dan Yazīd ibn Abū Sufyān. Adapun 65 (enam puluh lima) nama sahabat sekretaris Nabi saw. tersebut ditulis al-A'ẓamī berdasarkan huruf hijaiyyah, tanpa memperhatikan keutamaan dan ketokohannya (al-A'ẓamī, 1981: 37-175).

Al-A'ẓamī tidak hanya menambah nama dari daftar para sekretaris yang telah dibuat para pendahulunya, tetapi ia juga mengklarifikasi nama-nama tersebut. Ini dibuktikan dengan daftar nama sekretaris saw. yang dirangkum al-Bāqillānī dalam *al-Intiṣār li al-Qur'ān al-Karīm* yang memuat nama Abū 'Abbās ibn Jubair dikoreksi oleh al-A'ẓamī (1981: 2) dengan merujuk pada kitab *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā* Ibn Sa'd (1988: 2: 24) bahwa ada kekeliruan penulisan nama yang dilakukan oleh al-Bāqillānī, atau yang dalam kajian ilmu hadis disebut dengan *taṣḥīf*,[235] karena nama yang sebenarnya adalah Abū 'Abbās ibn Jabr.

Namun di sisi lain, ketika al-A'ẓamī membuat daftar nama-nama sahabat penulis hadis dan orang-orang yang menulis hadis dari sahabat tersebut—dalam beberapa kasus tertentu—ada yang didasarkan pada riwayat yang lemah, seperti dalam kasus Abū Mūsa al-Asy'arī yang terlihat bahwa al-A'ẓamī sendiri tidak begitu yakin bahwa Abū Mūsā betul-betul memiliki tulisan hadis, sebab

---

sekretaris Nabi saw., dan masih berbentuk manuskrip yang disimpan di Maktabah Makkah, no. 20, Makkah al-Mukarramah (al-A'ẓamī, 1981: 3).

[235]Yaitu perubahan atau penukaran titik suatu kata sementara tulisannya tetap, misalnya kata *sittan* (enam) menjadi *syai'an* (sesuatu).

riwayat ini bersumber dari *Musnad Aḥmad* (4: 396) yang di dalamnya ditemukan periwayat yang *majhūl*[236] dalam rangkaian sanadnya, sehingga al-A'ẓamī menyatakannya dengan *yabdū* (tampaknya):

لكن يبدو أنه كتب كتابا إلى عبد الله بن عباس وضمنه بعض الأحاديث النبوية

Meskipun demikian, dapat diketahui bahwa kejujuran ilmiah tetap dipedomani al-A'ẓamī dalam menyusun karyanya. Jika riwayat yang mendasari argumennya itu ada beberapa riwayat yang lemah, ia tetap menjelaskannya dalam catatan kaki dari argumen tersebut, seperti ketika menuturkan tulisan hadis yang dimiliki Abū Hurairah (al-A'ẓamī, 1992: 97),[237] dan Salmān al-Fārisī (al-A'ẓamī,

[236]Al-A'ẓamī tidak menjelaskan lebih lanjut nama periwayat *majhūl* dimaksud.

[237]Tepatnya ketika al-A'ẓamī menukil riwayat dari al-Faḍl ibn 'Amr ibn Umayyah aḍ-Ḍamrī, bahwa ia diberitahu ayahnya, "Saya membicarakan suatu hadis dengan Abū Hurairah, tetapi ia memungkiri hadis itu. Saya katakan, "Hadis ini saya dengar dari Anda." Abū Hurairah menjawab, "Jika engkau mendengarnya dariku, pasti hal itu tertulis dalam kitabku." Lalu, ia mengajakku menuju kamarnya, kemudian saya ditunjukkan kitab-kitab yang banyak jumlahnya yang berisi hadis-hadis Nabi saw. Dan ternyata benar, hadis tersebut ditemukan dalam kitabnya. Lalu, beliau berkata, "Saya sudah katakan, jika saya pernah menyampaikan hadis itu kepadamu, maka hadis itu akan tertulis di sini." Al-A'ẓamī mengungkapkan bahwa riwayat ini dinilai tidak *ṣaḥīḥ* oleh aż-Zahabī. Ibn 'Abdilbarr juga membantah ke*ṣaḥīḥ*an riwayat ini, sebab bertentangan dengan riwayat yang lebih *ṣaḥīḥ* bahwa Abū Hurairah tidak menulis hadis, dan hanya 'Abdullāh ibn 'Amr-lah yang menulis. Sedangkan menurut al-A'ẓamī (1992: 97), sejatinya tidak ada kontradiksi antara dua riwayat di atas, sebab 'Abdullāh ibn 'Amr menulis hadis di hadapan Nabi saw. semasa hidupnya, sedang Abū Hurairah pada saat itu tidak menulis hadis. Sehingga, dimungkinkan bahwa Abū Hurairah menulis hadis pada masa belakangan, kemudian disimpannya. Dengan demikian, kedua riwayat ini dapat dikompromikan *(jam')*.

Selain itu, kejujuran ilmiah al-A'ẓamī tampak ketika mengutip riwayat lain yang menunjukkan adanya sejumlah kitab-kitab hadis pada Abū Hurairah, sebagaimana dituturkan Basyīr ibn Nahīk. Ia menghadap Abū Hurairah dan mengambil kitab-kitab beliau untuk disalin. Kemudian dibacakannya kembali di

1992: 110),[238] selain Abū Mūsa al-Asy'arī itu sendiri (al-A'ẓamī, 1992: 96).

Selain itu, ada pula beberapa nama sahabat yang—menurut penulis—sejatinya kurang tepat dimasukkan sebagai sahabat penulis hadis seperti al-Barrā' ibn 'Āzib (1978: 50;1992: 104), as-Sā'ib ibn al-Yazīd (1992: 110), Sahl ibn Sa'ad as-Sā'idī (1978: 55; 1992: 112), 'Itbān ibn Malik al-Anṣārī (1978: 52; 1992: 127), Umm al-Mu'minīn Maimūnah (1992: 141), dan Wāṡilah ibn al-Asqa'(1978: 59; 1992: 142). Ini dikarenakan data yang ditampilkan al-A'ẓamī tidak menunjukkan bahwa mereka menulis sendiri hadis-hadis Nabi saw., melainkan para muridnyalah yang sebenarnya menulis hadis dari mereka tersebut. Namun al-A'ẓamī tampak telah menyadari hal ini sehingga ia memberikan judul yang berisi daftar nama sahabat tersebut dengan: *Kitābah aṣ-Ṣaḥābah wa al-Kitābāt 'Anhum/ Writings Of And From The Companions/*Tulisan Para Sahabat dan Tulisan Lain yang Berasal dari Mereka.

Karya al-A'ẓamī, *Studies in in Early Hadith Literature* atau yang dalam Bahasa Arab, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* menurut 'Ali Mustafa Ya'qub,[239] telah mengalami proses pengujian dua kali sehingga karya ini benar-benar dapat dipertanggungjawabkan secara akademis dan ilmiah. Pertama,

---

hadapan beliau. Basyīr pun bertanya kepada Abū Hurairah, "Apakah hadis ini pernah Anda sampaikan kepada saya sehingga saya mendengarnya?" Abū Hurairah menjawab, "Ya." Meski riwayat ini ditemukan dalam berbagai sanad di beberapa kitab hadis—seperti *Kitāb al-'Ilm* karya Abū Khaiṡamah, *Syarḥ al-'Ilal* Ibn Rajab, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā* Ibn Sa'd, *Tārīkh al-Fasawī, al-Muḥaddiṡ al-Fāṡil ar-Rāmahurmuzī, al-Kifāyah fī 'Ilm ar-Riwāyah* dan *al-Jāmi' li Akhlāq ar-Rāwī wa Ādāb as-Sāmi'* keduanya karya al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tahżīb at-Tahżīb* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī—namun menurut al-A'ẓamī (1992: 97), hadis ini masih perlu dtinjau kembali sanadnya, karena diragukan ke*ṣaḥīḥ*annya.

[238]Dalam bukunya, al-A'ẓamī menukil dari Abū Aḥmad al-Ḥākim, bahwa Salmān menuliskan hadis-hadis Nabi saw. untuk Abū ad-Dardā'.Tetapi, ketika ditelusuri sanadnya, ditemukan ada periwayat yang *majhūl* (al-A'ẓamī, 1992: 110).

[239]Wawancara dengan Ali Mustafa Ya'qub pada 5 Juni 2012. Transkrip wawancara lihat lampiran 5.

ujian pertanggung jawaban karya *Studies* ini di hadapan para penguji di Cambridge University, di antaranya Prof. A. J. Arberry.[240] Kedua, uji seleksi untuk penghargaan Hadiah Internasional Raja Faiṣal untuk Studi Islam *(Jā'izah al-Malik Faiṣal al-'Ālamiyyah li ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah)* yang diketuai oleh Khālid Faiṣal ibn 'Abdul'azīz pada tahun 1980.[241]

2. Istilah *Samā'* dan *Taḥdīṡ* Tidak Hanya Untuk Penyampaian Lisan

Al-A'ẓamī meneguhkan pendapat yang menyatakan bahwa istilah *samā'* dan *taḥdīṡ* (*ḥaddaṡanā, akhbaranā, 'an*) tidak hanya digunakan untuk penyampaian lisan, tetapi juga untuk dikte dan penulisan hadis. Ia kemudian menunjukkan 20 bukti yang terdapat dalam kitab-kitab hadis bahwa istilah tersebut digunakan apabila guru mendiktekan atau membacakan kitab hadis kepada muridnya; guru mengajarkan hadis secara lisan, sedangkan murid mencatatnya; guru mengajarkan hadis secara lisan, dan murid menerimanya secara lisan pula (tidak mencatat); guru mendiktekan ingatan (hafalan) hadisnya; murid membaca kitab hadis di hadapan gurunya; dan murid membacakan atau menuturkan kembali ingatan (hafalan) hadisnya di hadapan gurunya. Oleh karena itu, sebenarnya tulisan ahli-ahli hadis itu sangat banyak sekali, namun istilah *samā'* dan *taḥdīṡ* justru mengaburkan pengertian adanya penulisan hadis dan menjadikan nama kitab-kitab mereka kurang dikenal.

Al-Khaṭīb (1995: 233) juga menyatakan makna yang sama tentang istilah *samā'* dan *taḥdīṡ,* namun perbedaannya adalah bahwa al-Khaṭīb tidak menyertakan bukti, sedangkan al-A'ẓamī memberikan 20 bukti penggunaan istilah ini untuk pencatatan hadis.

---

[240]Statemen Prof. A. J. Arberry dapat dirujuk dalam lampiran 1.

[241]Copy piagam Hadiah Internasional Raja Faiṣal dapat dilihat pada lampiran 2.

3. Pembuktian Validitas *Isnād*

Al-A'ẓamī (1996: 155) menegaskan bahwa permulaan sistem *isnād* sejak masa Islam paling awal, yakni pada masa Nabi saw. Ini dibuktikan bahwa para sahabat ketika menuturkan hal-hal yang mereka dengar dari Nabi saw., atau hal-hal yang mereka lihat Nabi saw. mengerjakannya, mereka selalu menisbatkan hal-hal tersebut kepada Nabi saw., bahkan Nabi saw. sendiri terkadang menyebutkan bahwa sumber sabdanya itu adalah Jibrīl as. Demikian pula dengan para sahabat yang menuturkan sumber-sumber berita yang diterimanya, baik Nabi saw. maupun sahabat yang lain. Apabila yang meriwayatkan hadis itu tidak melihat sendiri kejadiannya dan tidak mendengarnya langsung dari Nabi saw. sendiri, maka dengan sendirinya ia akan menyebutkan sumber hadis yang diterimanya tersebut (al-A'ẓamī, 1992: 292).

Sistem *isnād* telah berkembang menjadi ilmu yang mapan pada akhir abad I H. Sistem ini dimulai dari praktek para sahabat dalam meriwayatkan hadis Nabi saw. ketika mereka saling bertemu. Selama dekade keempat dan kelima, sistem *isnād* ini memainkan peran penting sebagai alat uji yang valid dalam mendeteksi otentisitas suatu hadis, dan untuk menyeleksi hadis-hadis palsu dari hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ.*

Validitas sistem *isnād* ditunjukkan dalam hadis-hadis yang memiliki redaksi sama dan ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau tābi'īn, bahwa isi dan susunan kata tersebar begitu luas pada waktu yang sama padahal sistem komunikasi modern belum begitu siap. Kemudian, al-A'ẓamī mencontohkan 3 (tiga) hadis yang diriwayatkan oleh ratusan orang di berbagai wilayah yang berbeda. Ketiga hadis tersebut adalah: hadis tentang tata cara ṣalat, hadis tentang mencuci tangan setelah bangun tidur, dan hadis tentang pahala orang yang berpuasa. Ini membuktikan eksistensi sistem *isnād* di masa awal dan memperlihatkan betapa mustahil memalsukan *isnād* dalam skala besar ini.

4. Pengembangan Metode Kritik Hadis

Al-A'ẓamī berpandangan bahwa metode kritik yang ditempuh para *muḥaddiṡīn* merupakan suatu metode yang ilmiah, dikarenakan 2 (dua) hal: Pertama, mereka mencermati 2 (dua) aspek ketika melakukan kritik hadis, (1) Penelitian terhadap para periwayatnya. (2) Penelitian terhadap kandungan hadis yang diriwayatkannya. Kedua, mereka menerapkan kriteria-kriteria tertentu untuk menilai kredibilitas seorang periwayat, dan menentukan kebenaran kandungan hadisnya.

Dalam bukunya, *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddiṡīn*, al-A'ẓamī meneguhkan dan mengembangkan gagasan para *muḥaddiṡīn* melalui sistematika langkah untuk melakukan uji kritik hadis, yang meliputi: (1) Penelitian terhadap karakter periwayat. (2) Perbandingan silang atau *mu'āraḍah.* (3) Kritik Nalar.

Menurut al-A'ẓamī, rasio murni memang tidak mendapat tempat dalam kritik hadis. Namun ini bukan berarti tidak ada peran rasio sama sekali di dalamnya. Bahkan, al-A'ẓamī menekankan pentingnya penggunaan rasio dalam mendeteksi ke*ṣaḥīḥ*an matan hadis. Statemen al-A'ẓamī dibuktikan dengan analisisnya terhadap hadis yang menyebutkan bahwa Qadariyyah merupakan kaum majusi dari umat Muḥammad saw.[242]

---

[242]Berdasar penelusuran penulis, hadis tentang aliran Qadariyyah ini memiliki beragam versi dalam beberapa kitab hadis. Imam al-Ḥākim (t.th: 274) misalnya, ia menyajikan hadis:

حدثنا أبو بكر أحمد بن سلمان بن الحسن الفقيه إملاء ، ثنا أبو داود سليمان بن الأشعث ، ثنا موسى بن إسماعيل ، ثنا عبد العزيز بن أبي حازم ، عن أبيه ، عن ابن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : « القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم » .

Menurut al-Ḥākim, hadis di atas berkualitas *ṣaḥīḥ* menurut syarat al-Bukhārī Muslim.

At-Tirmiżī meriwayatkan hadis sebagai berikut:

صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: القدرية والمرجئة

Setelah meneliti seluruh jalur sanad,[243] al-A‘ẓamī (1982: 88) meneliti matannya dan menegaskan bahwa matan hadis ini tidak dapat diterima oleh akal sehat, sebab Qadariyyah baru muncul pada periode terakhir dari generasi sahabat. Contoh ini menunjukkan bahwa rasio dipergunakan dalam tahapan-tahapan penelitian

---

Ibn Mājah (2005: 100), hadis no. 89:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُصَفَّى الْحِمْصِيُّ حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مَجُوسَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمُكَذِّبُونَ بِأَقْدَارِ اللَّهِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ وَإِنْ لَقِيتُمُوهُمْ فَلَا تُسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ

Abū Dāwūd (2000: 3: 302), hadis no. 4071:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي بِمِنًى عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُم

[243]Al-A‘ẓamī memaparkan beberapa jalur sanad yang meriwayatkan hadis tersebut, bahkan dari generasi sahabat ditemukan setidaknya 7 (tujuh) orang sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut. Mereka adalah: Ibn ‘Umar, Ḥużaifah, Ibn ‘Abbās, Jābir ibn ‘Abdillāh, Abū Hurairah, ‘Abdullāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, dan Rāfi‘ ibn Khadīj. Dari jalur at-Tirmiżī sendiri, hadis ini diriwayatkan oleh al-Qāsim ibn Ḥabīb dan ‘Alī ibn Nizār dari Nizār dari ‘Ikrimah dari Ibn ‘Abbās dari Nabi saw. dan Muḥammad ibn Bisyr-Salām ibn Abī ‘Umrah-‘Ikrimah-Ibn ‘Abbās-Nabi saw. (al-A‘ẓamī, 1982: 86). Sedangkan hadis riwayat Ibn ‘Umar dan Ḥużaifah memiliki beberapa jalur namun seluruhnya berkualitas lemah.

Adapun hadis riwayat Jābir ditemukan dalam Ibn Mājah dari Muḥammad ibn al-Muṣaffā-al-Auzā‘i-Ibn Juraij-Abū az-Zubair-Jābir, *mauqūf,* sebagaimana hadis Ibn ‘Umar. Hadis riwayat Abū Hurairah memiliki jalur: ‘Abdula‘lā ibn Ḥammād-Mu‘tamir ibn Sulaimān-ayahnya (Sulaimān)—Makḥūl-Abū Hurairah-Nabi saw. ini memiliki 2 (dua) cacat: Pertama, al-Mu‘tamir sebenarnya tidak meriwayatkan hadis ini dari ayahnya, melainkan dari Abū al-Ḥurr-Ja‘far ibn al-Ḥāriṡ-Yazīd ibn Maisarah-‘Aṭā’ al-Khurāsānī-Makḥūl-Abū Hurairah-Nabi saw. Kedua, Makḥūl tidak pernah mendengar hadis ini dari Abū Hurairah.

Hadis ‘Abdullāh ibn ‘Amr diriwayatkan dari jalur: ‘Amr ibn Muhājir-‘Amr ibn ‘Abdul‘azīz—Yaḥyā ibn al-Qāsim-ayahnya-‘Abdullāh ibn ‘Amr. Akan tetapi, sanad hadis ini tidak dapat dijadikan *ḥujjah.* Al-A‘ẓamī (1982: 87) menambahkan bahwa dari keseluruhan jalur ini hanya ada satu jalur yang berkualitas *ḥasan ṣaḥīḥ,* yaitu hadis dari jalur at-Tirmiżī.

terhadap *keṣaḥīḥ*an suatu hadis. Rasio digunakan dalam meneliti para periwayat dan sanad, serta matan hadis, sehingga dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Senada dengan al-A'ẓamī, Raḥman juga menilai hadis tentang Qadariyyah itu sulit dinyatakan berasal dari Nabi saw. Menurut Rahman (1965: 48), hadis ini mengandung prediksi yang tidak rasional,[244] karena ia mengisyaratkan suatu kesadaran teknis terhadap problema filosofis mengenai kemerdekaan-berkehendak manusia yang hanya dapat berkembang bersama-sama dengan timbulnya perpecahan dogmatis. Selain itu, hadis ini juga mengandung pemikiran filosofis yang rumit. Suatu pemikiran yang tidak mungkin bersumber dari negeri Arab pada abad ketujuh. Argumentasi yang tersirat di dalam hadis ini adalah mengenai hal-hal berikut: Allah adalah Maha Kuat. Apabila ada sesuatu yang maha kuat maka tak sesuatu hal lain pun yang kuat, apalagi maha kuat. Tetapi agar memiliki kemerdekaan-berkehendak dan beraksi manusia harus memiliki kekuatan. Jadi, pengakuan terhadap kemerdekaan-berkehendak manusia berarti pengakuan terhadap adanya dua kekuatan tertinggi-Allah dan manusia. Tetapi karena menurut pandangan kita kekuatan manusia bukanlah kekuatan yang tertinggi tetapi bersumber dari Allah maka kemerdekaan-berkehendak manusia itu hanya bersifat khayal. Di dalam sejarah, Zoroastrianisme telah mengakui dua buah kekuatan tertinggi Yazdan dan Ahriman. Jadi, keyakinan terhadap kemerdekaan-berkehendak manusia—menurut Rahman (1965: 62)—adalah

[244]Ungkapan 'yang tidak rasional' mengandung indikasi adanya prediksi yang bersifat rasional dan dapat diterima oleh Rahman. Misalnya, prediksi yang dinyatakan al-Qur'an mengenai kemenangan-kemenangan perang yang bersifat relatif dari orang-orang Persi dan Romawi sebagaimana dinyatakan al-Qur'an (QS. Ar-Rūm: 2-4). Menurut Rahman (1965: 47), prediksi seperti ini bersifat rasional, karena sekalipun manusia biasa, jika ia memiliki pandangan tajam terhadap sejarah, dapat meramalkan peperangan, kemerosotan ekonomi dan lainnya, apalagi Tuhan. Lalu, Rahman menegaskan bahwa yang ia tentang bukanlah kualitas prediktif Nabi saw., melainkan kualitas yang timbul dari wawasannya terhadap proses dari kekuatan-kekuatan sejarah.

semacam Zoroastrianisme. Konsekuensinya, hadis seperti ini tidak mungkin berasal dari Nabi saw.

Pentingnya penelitian terhadap otentisitas dan ke*ṣaḥīḥ*an hadis, juga diungkap Ṭaha Ḥusain sebagaimana dikutip Abū Rayyah (1994: 361-362),

وما ينبغي كذلك أن نصدق كل ما يروى, أو نكذب كل ما يروى: وإنما الرواة أنفسهم ناس من الناس يجوز عليهم الخطأ والصواب, ويجوز عليهم الصدق والكذب. والقدماء أنفسهم قد عرفوا ذلك وتهيئوا له ووضعوا قواعد التعديل والتجريح والتصديق والتكذيب, وترجيح ما يمكن ترجيحه, وإسقاط ما يمكن إسقاطه والشك فيما يجب الشك فيه, فليس علينا بأس من أن نسلك الطريق التي سلكوها وأن نضيف إلى القواعد التي عرفوها ما عرف المحدثون من القواعد الجديدة التي يستعينون بها على تحقيق النصوص وتحليلها وفقهها

Tidak sepatutnya juga kita membenarkan setiap riwayat hadis, atau mendustakannya. Para periwayat itu sendiri adalah seorang manusia yang bisa jadi salah dan atau benar. Bisa jadi pula mereka jujur atau berdusta. Para tokoh terdahulu juga telah menyadari hal itu dan menyiapkan beberapa kaidah untuk men*ta'dil* atau mencacatkan periwayat, menilai jujur atau dusta. Menilai cacat para periwayat yang memiliki indikasi cacat, menggugurkan periwayat yang terindikasi gugur, meragukan yang pantas diragukan. Kita tidak berdosa mengikuti jalan yang mereka telah tempuh, termasuk menambahkan kaidah baru atas kaidah-kaidah yang telah dipedomani para *muḥaddiṡīn* dalam hal menetapkan otentisitas teks, menganalisisnya, dan memahaminya.

Selain menekankan penggunaan rasio dalam meneliti matan hadis, al-A'ẓamī juga telah menjelaskan sisi persamaan antara kritik hadis dengan kritik sejarah sebagaimana telah diurai sebelumnya, baik dilihat dari tujuan, ataupun langkah-langkah yang harus ditempuh di dalamnya. Karena bagaimanapun juga, hadis merupakan fakta sejarah yang berhubungan dengan pernyataan, perilaku, keadaan dan *taqrīr* Nabi saw. Bahkan, al-A'ẓamī juga menunjukkan bahwa metode kritik hadis diaplikasikan secara lebih cermat dan mendetil daripada kritik sejarah.

Upaya al-A'ẓamī dalam membuktikan kesamaan antara kritik hadis dengan kritik sejarah bukan tanpa maksud. Ia tampak ingin menunjukkan bahwa jika metode kritik sejarah dapat diterima sebagai suatu metode yang ilmiah, maka demikian pula halnya dengan metode kritik hadis. Di sisi lain, upayanya ini juga secara tidak langsung memperlihatkan semangatnya yang membahana dalam melakukan pembelaan terhadap hadis dan ilmu hadis, tanpa harus kehilangan obyektifitas dan argumen akademis-ilmiah.

5. Menyanggah Teori-teori Para Islamisis

Al-A'ẓamī telah mendiskusikan dan menyanggah teori-teori yang dikemukakan oleh para islamisis. Memang sebelum al-A'ẓamī, terdapat 'Ajjāj al-Khaṭīb, Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, dan Muṣṭafā as-Sibā'ī yang juga mendiskusikan pendapat para islamisis di dalam karya mereka.

'Ajjāj al-Khaṭīb (1997: 166-168) dalam karyanya *As-Sunnah Qabl at-Tadwīn* mengulas lima poin pendapat Goldziher[245] lalu membantahnya sebagai berikut:

[245]Kelima pendapat Goldziher adalah: (1) Bahwa sebagian besar hadis merupakan hasil perkembangan Islam di bidang politik dan sosial. (2) Bahwa para sahabat dan tābi'īn berperan dalam pemalsuan hadis. (3) Rentang waktu dan jarak dari masa Nabi saw. membuka peluang bagi para tokoh berbagai aliran untuk membuat hadis dengan tujuan memperkuat aliran mereka. Bahkan, tidak ada satu pun, baik yang bersifat teoritis maupun praktis, yang tidak mengukuhkan pendapatnya dengan hadis-hadis yang tampaknya asli dalam bidang

a. Tuduhan Goldziher bahwa sebagian besar hadis merupakan hasil perkembangan Islam di bidang sosial dan politik sepanjang dua abad adalah tidak benar. Sebab, sejak abad pertama dan sejak masa sahabat, umat Islam telah melakukan pembuktian terhadap hadis-hadis dan 'memburu' para pendusta dan pemalsu hadis. Mereka mengetahui hadis-hadis yang palsu dan hadis yang *ṣaḥīḥ.*

   Al-Qur'an mengajarkan prinsip-prinsip universal yang sesuai dengan segala waktu dan tempat. Ia tidak menyinggung hal-hal yang bersifat parsial dan tidak mengajarkan cara pelaksanaan ibadah yang berubah-ubah sesuai dengan situasi dan kondisi.

   Dengan demikian, umat Islam tidak perlu membuat-buat hadis untuk melegitimasi tindakan-tindakan mereka. Mereka cukup berpegang dengan petunjuk-petunjuk syariat yang telah ditentukan Allah. Selanjutnya, al-Khaṭīb mengutip firman Allah dalam QS. Al-Mā'idah: 3.[246]

b. Goldziher berpendapat bahwa umat Islam terdahulu berperan dalam pemalsuan hadis. Al-Khaṭīb (2000: 167) mempertanyakan siapa yang dimaksud dengan umat Islam terdahulu itu seandainya bukan sahabat dan tābi'īn? Jika benar yang ia

---

aqidah, fiqh, atau politik. (4) Sudut pandang para kritikus dari kalangan umat Islam berbeda dengan sudut pandang para kritikus asing (non-muslim) yang tidak menerima kebenaran banyak hadis yang diakui benar oleh umat Islam. (5) Ia menggambarkan enam kitab hadis sebagai himpunan berbagai macam hadis yang tercecer, yang oleh para penghimpunnya dinilai sebagai hadis *ṣaḥīḥ* (al-Khaṭīb, 1997: 166).

[246]Ayat ini berbunyi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (3)

maksudkan adalah mereka, maka mereka terpelihara dari pemalsuan hadis. Demikian pula dengan kalangan tābiʿīn senior.

c. Jika benar sebagian umat Islam yang 'ambisius' menganggap boleh berdusta atas nama Nabi saw. untuk menopang ambisi mereka, maka hal ini sama sekali tidak berarti bahwa para tokoh aliran-aliran dalam fiqh, politik, dan teologi telah membuat hadis-hadis untuk menopang aliran mereka. Di sini, seharusnya Goldziher memahami bahwa perbedaan pendapat di antara para sahabat dan ulama fiqh tidak bersumber dari hawa nafsu atau sikap fanatik terhadap pendapat masing-masing. Perbedaannya terletak bahwa sebagian hadis sampai kepada para ulama fiqh, sedangkan sebagian yang lain tidak sampai kepada mereka, dan mereka memedomani hukum sesuai dengan hadis-hadis yang mereka terima itu. Atau, semua hadis itu sampai kepada mereka, namun mereka berbeda pendapat dalam menilainya (menurut sebagian dari mereka, hadis-hadis itu dapat dijadikan dalil, sedangkan menurut sebagian yang lain, tidak dapat dipedomani). Atau, hadis-hadis itu dijadikan dalil oleh mereka semua, namun hasil *istinbāṭ* mereka tidak sama.

   Selanjutnya, al-Khaṭīb mempertanyakan bahwa jika demikian halnya, maka apakah masuk akal mereka mendustakan Nabi saw. untuk mendukung pandangan dan pendapat mereka? Sementara pandangan mereka didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah yang bersumber dari Nabi saw.

   Menurut al-Khaṭīb (2000: 168), generalisasi Goldziher tidak didasarkan atas kajian tematik terhadap aliran-aliran fiqh dan teologi. Bahkan, ia menilai Goldziher merasa cukup bersandar kepada hadis-hadis palsu yang bersumber dari 'para ambisius dan pengikut nafsu', atau dengan apa yang termaktub dalam sebagian kitab-kitab fiqh yang memuat hadis-hadis palsu.

d. Sudut pandang para kritikus dari kalangan umat Islam didasarkan atas kaidah-kaidah dan prinsip yang dirumuskan dengan baik, sangat terinci dan bernilai tinggi. Kaidah

tersebut jelas berbeda dengan kaidah para kritikus asing yang tidak mempercayai Muhammad sebagai Nabi saw. yang menerima wahyu dari Allah swt. Dengan demikian, sejak awal umat Islam berbeda dengan para islamisis. Banyak hadis tentang aqidah dan hal-hal gaib yang diterima kebenarannya setelah melakukan penelitian ilmiah secara cermat.

e. Menurut Goldziher, enam kitab hadis adalah kumpulan hadis yang dihimpun setelah tercecer pada abad ketiga. Sedangkan pendapat ini tidak benar dan harus ditolak karena 'ia telah mengingkari jerih payah para ulama dalam memelihara sunnah selama abad pertama dan kedua'. Sunnah tidaklah tercecer dan terpisah-pisah. Mayoritas kandungan sunnah telah dipraktekkan oleh umat Islam. Mereka menegakkan ajaran-ajaran Nabi saw. sesuai dengan petunjuk beliau.

Selain mengemukakan bantahan terhadap Goldziher, al-Khaṭīb juga menolak pendapat Aḥmad Amīn bahwa para *muḥaddisīn* termasuk al-Bukhārī hanya memfokuskan pada kritik sanad, dan tidak memperhatikan kritik matan. Amīn mengajukan dua bukti, salah satunya hadis mengenai keutamaan kurma yang dapat menyembuhkan dari racun.[247]

Menurut al-Khaṭīb (1997: 171), hadis tersebut di*takhrīj* oleh al-Bukhārī. Sedangkan kurma yang dimaksud dalam hadis tersebut adalah kurma Madinah. Selanjutnya, al-Khaṭīb mengutip pendapat Ibn al-Qayyim dalam *Zād al-Ma'ād* sebagai berikut:

والتمر غذاء فاضل حافظ للصحة ولاسيما لمن اعتاد الغذاء به

Kurma adalah makanan yang bermanfaat dan dapat memelihara kesehatan, terlebih bagi seseorang yang biasa memakannya.

[247]Adapun hadis yang dikutip Amīn (2000: 346) berbunyi:

مَنْ اصْطَبَحَ كُلَّ يَوْمٍ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ وَلَا سِحْرٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ وَقَالَ غَيْرُهُ سَبْعَ تَمَرَاتٍ

Al-Khaṭīb menambahkan bahwa kurma *'ajwa* berkhasiat sebagai penangkal dari racun sihir, meskipun ada ahli yang mengatakan manfaat kurma itu hanya berdasarkan dugaan. Maka, semua sabda Rasulullah saw. yang diyakini kebenarannya, dan berdasarkan wahyu—lebih layak diterima dan tidak boleh diabaikan. Ia mengatakan:

ان المبادرة إلى تكذيب حديث ورفضه لا تصح، إلا إذا وهن طريقه، أو حكم العقل والطب حكما قاطعا بتكذيبه وبطلانه، وهذا الحديث قد صح سنده من غير طريق عن أئمة الحديث، ورواه ثقات عدول لا مجال لتكذيبهم ومتنه صحيح على وجه الإجمال، إذ أثبت للعجوة فائدة، وحض على أكلها ومن المقرر حتى في الطب الحديث أن العجوة مغذية، ملينة للمعدة، منشطة للجسم، مبيدة للديدان المنتشرة فيه، ولا شك في أن الأمراض الداخلية: من تعفن الأمعاء وانتشار الديدان–سموم تؤدي بحياة الإنسان إذا استفحل أمرها، وإذاً فالحديث من حيث معالجة العجوة للسموم بالجملة صادق لا غبار عليه

Sikap terburu-buru mendustakan dan menolak suatu hadis adalah tidak benar, kecuali jika jalan periwayatan hadis itu lemah atau secara pasti dinilai salah menurut rasio dan ilmu kedokteran. Hadis (tentang manfaat kurma) ini memiliki sanad *ṣaḥīḥ,* dan diriwayatkan tidak hanya melalui satu jalur dari para imam hadis, juga diriwayatkan oleh para periwayat yang terpercaya *(ṡiqah)* dan *'ādil* yang tidak mungkin berdusta. Matan hadis itu secara global juga *ṣaḥīḥ,* yang menjelaskan manfaat kurma *'ajwa* dan saran untuk memakannya.

> Telah diterima kebenarannya, termasuk oleh ilmu kedokteran modern, bahwa kurma *'ajwa* mengandung banyak zat yang diperlukan oleh tubuh. Ia berguna untuk melenturkan lambung, menguatkan badan, dan membunuh cacing dalam tubuh. Tidak diragukan lagi bahwa penyakit dalam (misalnya membusuknya usus dan berkembang biaknya cacing) merupakan racun yang mengancam kehidupan seseorang. Dengan demikian, hadis tentang kemampuan kurma *'ajwa* dalam menangkal racun adalah benar, dan tidak ada keraguan atasnya (al-Khaṭīb, 1997: 171).

Jika diamati, al-Khaṭīb memang telah berusaha membantah teori Goldziher, namun bantahannya masih terlalu umum disertai dengan nuansa teologis yang kental. Demikian pula, ketika ia berpendapat bahwa sanad hadis tentang manfaat kurma di atas adalah *ṣaḥīḥ* dan diriwayatkan tidak hanya melalui satu jalan, tetapi sayangnya penilaian tersebut tidak disertai argumen dan penjelasan lanjut. Bahkan, ketika mendiskusikan pendapat para islamisis—Sprenger, Dozy, Goldziher—tentang pembukuan hadis, al-Khaṭīb (1997: 246-250) lebih banyak mengutip pendapat dari kedua gurunya, Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ dan Yūsuf al-'Isy. Bantahan al-Khaṭīb secara terperinci hanya tampak ketika ia menolak tuduhan-tuduhan Goldziher yang dialamatkan kepada az-Zuhrī (al-Khaṭīb, 1997: 323-331), serta pada saat melakukan pembelaan dari kritik 'Abdulḥusain Syarafuddīn al-Āmilī dalam bukunya *Abū Hurairah* dan Abū Rayyah dalam bukunya *Aḍwā' 'ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah* terkait dengan kualitas periwayatan Abū Hurairah (al-Khaṭīb, 1997: 284-304).

Adapun Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ dalam bukunya *'Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalaḥuh* yang terbit pertama kali tahun 1959 lebih banyak memberikan komentar mengenai tujuan dan kepentingan-kepentingan para islamisis dalam studi mereka terhadap hadis. Menurut aṣ-Ṣāliḥ (1999: 34-35), ketika mereka berpendapat bahwa pembukuan hadis baru dimulai pada abad II H., dan belum terjadi pada

masa Nabi saw. tidak didasarkan murni untuk kepentingan ilmu pengetahuan, tetapi adanya tujuan-tujuan tertentu di balik pendapat mereka tersebut: Pertama, untuk melemahkan kepercayaan umat Islam terhadap otentisitas sunnah. Kedua, untuk menanamkan pikiran umat Islam bahwa sunnah atau hadis Nabi saw. telah dipalsukan oleh orang-orang yang mengkodifikasikan hadis tersebut, karena hadis-hadis yang mereka kodifikasikan dalam bukunya itu hanyalah hadis-hadis yang sesuai dengan pikiran, aliran, nafsu, dan pandangan hidup mereka.

Pendapat yang dibantah aṣ-Ṣāliḥ (1999: 37-38) dengan mengutip pendapat Yūsuf al-'Isy adalah pendapat Goldziher yang menyebutkan bahwa perselisihan antara pelarangan dan pembolehan menulis hadis dipicu oleh adanya pertentangan dan kompetisi antara *ahl ar-ra'y* dan *ahl al-ḥadīṡ. Ahl ar-ra'y* menyebarkan hadis yang melarang penulisan hadis, dan *ahl al-ḥadīṡ* membuat hadis tandingan yang membolehkan penulisan hadis. Sementara menurut penelitian Yūsuf al-'Isy, ditemukan beberapa orang dari *ahl ar-ra'y* yang melarang penulisan hadis seperti 'Īsā ibn Yūnus (w. 187 H.), Ḥammād ibn Zaid (w. 179 H.), 'Abdullāh ibn Idrīs (w. 192 H.), dan Sufyān aṡ-Saurī (w. 161 H.). Juga, beberapa orang dari mereka yang membolehkan penulisan hadis seperti Ḥammād ibn Salamah (w. 167 H.), al-Laiṡ ibn Sa'd (w. 175 H.), Zā'idah ibn Qudāmah (w. 161 H.), dan Yaḥyā ibn al-Līmān (w. 189 H.). Sedangkan dari golongan *ahl al-ḥadīṡ* juga ditemukan beberapa orang yang tidak menyukai penulisan hadis, seperti Ibn 'Ulayyah (w. 200 H.), Husyaim ibn Basyīr (w. 183 H.), dan 'Āṣim ibn Ḍamrah (w. 174 H.). Demikian pula terdapat beberapa orang yang membolehkan penulisan hadis, seperti Baqiyyah al-Kalā'ī (w. 197 H.), 'Ikrimah ibn 'Ammār (w. 159 H.), dan Mālik ibn Anas (w. 179 H.).

Selain itu, aṣ-Ṣāliḥ juga memberikan komentar terhadap kritik Goldziher bahwa para *muḥaddiṡīn* hanya memperhatikan kritik sanad saja dan tidak mempedulikan kepada kritik matan. Kritik ini ditanggapi aṣ-Ṣāliḥ (1999: 283-288) dengan memaparkan kriteria

muhaddiṡīn terkait dengan ke*ṣaḥīḥ*an matan[248] dan menunjukkan contoh-contoh hadis yang dinilai tidak memenuhi kriteria tersebut.

Sedangkan Muṣṭafā as-Sibā'ī (2001: 183-252) lebih banyak memfokuskan pembelaannya dari tuduhan-tuduhan yang dilontarkan Aḥmad Amīn dalam *Fajr al-Islām,* sementara bantahannya terhadap islamisis relatif sedikit. Suatu hal yang berkebalikan dengan al-A'ẓamī yang lebih banyak melakukan pembelaan terhadap hadis/sunnah dari para islamisis khususnya Joseph Schacht, daripada pembelaannya dari kritik ilmuwan muslim seperti Amīn dan Abū Rayyah.

Buku al-A'ẓamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* yang terbit pertama kali tahun 1985 disambut dengan penolakan total oleh para islamisis. Mereka menganggap al-A'ẓamī hanyalah seorang muslim apologis yang pandangan Islamnya tidak pernah bisa obyektif, ilmiah *(scientific)* atau cendekia *(scholarly).* Hanya para islamisislah yang bisa menuju dan mencapai puncak kecakapan epistemologis seperti itu (Hallaq, 2010: xii).

Memang, kontribusi al-A'ẓamī turut diwarnai oleh suatu semangat keagamaan yang mempengaruhi keseimbangan serta gaya penyajiannya. Namun hal yang sama juga terjadi pada para islamisis, bahwa beban ideologis yang mendalam juga turut mempengaruhi pandangan-pandangan mereka. Tetapi, yang membedakan adalah bahwa al-A'ẓamī itu *outsider* (bukan orang Barat) yang berusaha memberikan kepada islamisis sebuah penjelasan yang sempurna yang pada saat yang sama membuat dia sendiri tersingkirkan. Padahal sejatinya, pembelaan dan kritik yang disampaikan al-A'ẓamī telah menghadirkan serangkaian argumen yang tajam yang menaruh keraguan serius pada temuan-temuan Schacht. Bahkan Motzki menyebut dalam artikelnya, *The Origins of Islamic*

[248]Di antaranya matan hadis tidak boleh mengandung makna yang ganjil atau aneh, bertentangan dengan rasio atau indera, serta berlebih-lebihan dalam memberikan janji dan ancaman (aṣ-Ṣāliḥ, 1999: 286).

Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical School (2002: 40-45), bahwa kritik al-A'ẓamī terhadap Schacht merupakan satu-satunya kritik yang paling substantif.[249]

> Senada dengan Motzki, Hallaq (2010: xliii) mengungkapkan: Kritik al-A'ẓamī telah difokuskan tidak hanya pada penentuan waktu munculnya hadis-hadis, tetapi juga dan yang lebih penting, adalah pada metode-metode penalaran dan penyimpulan yang dilakukan oleh seorang sejarawan. Hal ini kelihatannya tidak terlintas di benak satu orientalis-pun bahwa semangat keagamaan al-A'ẓamī adalah sebuah kebaikan dalam konteks ini. Sebab semangat yang membahana ini (mungkin tidak disadari) telah menghasilkan sebuah argumen tandingan *(counter-argument)* yang sangat baik yang dapat menjaga dari kesalahan-kesalahan Schacht. Beberapa dari ide-idenya masih dapat diselamatkan dan dipergunakan dalam suatu metodologi yang dibangun untuk mengevaluasi hadis hukum, namun sayangnya tak satupun telah diambil secara serius, dan bagi para islamisis, semua itu seolah-olah tidak pernah diajukan.

Dengan demikian, tersingkirnya al-A'ẓamī dalam diskursus para islamisis bukan tanpa alasan. Menurut Hallaq (2010: xliii), komentar kritis apapun oleh non-islamisis yang diarahkan kepada Schacht atau paradigma islamisis lainnya akan mendatangkan reaksi permusuhan, dalam sikap acuh-tak acuh total terhadap setiap argumen maupun dokumentasi, tidak peduli bagaimanapun cermat atau baik alasannya. Mereka akan senantiasa menjadi *outsider* untuk siap ditolak hanya semata-mata karena orang Timur, yang dianggap sebagai para pembuat polemik, dan pembuat apologi.

Kesarjanaan seorang Timur betapapun didokumentasikan dengan apik, didukung oleh alasan-alasan valid dan kuat tidak akan pernah bisa mencapai status epistemologis yang sama sebagaimana kesarjanaan seorang islamisis yang berbulu domba *(wooly),* yang

[249]Komentar Motzki ini penulis kutip dari Hallaq, sebab penulis belum menemukan artikel aslinya hingga saat ini.

bukan-bukan *(flimsy)* dan bahkan curang *(fraudulent)* sekalipun. Hak-hak kepemilikan epistemologis terhadap Timur juga mendiktekan bahwa apapun yang dipancangkan islamisisme sebagai pengetahuan haruslah dikawal sebagai sebuah paradigma, dan meskipun tidak terbukti, tidak boleh ada kritik ataupun penolakan yang boleh dikemukakan terhadapnya kecuali jika kritik tersebut didokumentasikan dengan sangat cermat. Kalaupun demikian, kritik itu bisa saja gagal menggeser paradigmanya, terutama jika ia ditulis oleh seorang Timur. Proposisi-proposisi yang diajukan oleh para islamisis itu memperoleh nilai 'premis yang benar' semata-mata berdasarkan fakta bahwa proposisi-proposisi tersebut diutarakan di Barat dan oleh orang Barat (Hallaq, 2010: xliv).

Pernyataan Hallaq di atas sekaligus menjawab kritik Minhaji mengenai tiadanya perhatian dari para sarjana selanjutnya—khususnya sarjana Barat—terhadap karya al-A'ẓamī,[250] meski dalam notasinya pada halaman yang sama, ia sendiri menunjuk adanya review atas karya al-A'ẓamī oleh Muhammad Hamidullah dalam tulisannya, *Revue Des Atudes Islamiques* (1969).[251]

Komentar positif juga datang dari Rahman ketika menulis review atas buku *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* karya al-A'ẓamī menyatakan bahwa al-A'ẓamī telah mengabdikan masa-masa penelitian untuk penyelidikan hadis, menganalisis, menguji, dan mematahkan argumen Schacht langkah demi langkah dengan berpijak pada keilmuan hadis. Melalui karyanya

[250]Minhaji menulis dalam bukunya, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam* (2001: 40) sebagai berikut: Sepanjang pengetahuan saya, karya al-A'ẓamī belum mendapatkan banyak perhatian dari para sarjana selanjutnya, seperti David F. Forte, L.T. Librande, Marilyn Robinson Waldman, Rafael Talmon, Charles J. Adams, dan Ẓafār Isḥāq Anṣārī, untuk menyebut beberapa orang saja. Schacht tidak pernah menunjuk karya al-A'ẓamī. Yang lebih menarik lagi adalah tidak adanya review atas karya al-A'ẓamī oleh para sarjana Barat, walaupun dalam kenyataanya ia adalah ahli ilmu hadis yang diakui dan telah menerima hadiah karena karirnya dari Universitas King Abdul Aziz, Saudi Arabia. Lebih dari itu, bukunya *Studies* dipandang sebagai, setidak-tidaknya oleh Arberry, "penelitian yang paling menakjubkan dan paling asli di bidang ini pada masa modern."

[251]Lihat notasi Minhaji (2001: 40) no. 56.

ini, al-A'ẓamī telah menunjukkan dirinya sebagai sarjana hadis yang luar biasa.[252]

6. Melakukan Pembelaan dari Kritik Pemikir Muslim

Al-A'ẓamī tidak hanya melakukan pembelaan terhadap hadis Nabi saw. dari kritik islamisis saja, melainkan juga kritik yang berasal dari pemikir muslim sendiri, seperti Amīn dan Abū Rayyah.

Porsi pembelaan al-A'ẓamī dari kritik para pemikir muslim memang tidak sebesar pembelaannya dari kritik para islamisis dan hanya dituangkan sedikit saja dalam bukunya. Ini disebabkan Al-A'ẓamī menilai bahwa argumen-argumen yang disampaikan keduanya merupakan pengulangan dari apa yang telah dikemukakan para pendahulunya, seperti Goldziher dan Ṣidqī. Al-A'ẓamī membantah argumen-argumen yang dikemukakan oleh mereka, khususnya pendapat mereka bahwa para sahabat tidak menulis hadis apapun dan tidak ada catatan mereka yang diketahui oleh para tābi'īn, begitu pula para tābi'īn tidak menulis hadis kecuali atas perintah para penguasa. Menurut al-A'ẓamī, tuduhan tersebut sebenarnya hanyalah berangkat dari kesalahpahaman mereka dalam memahami istilah atau lambang-lambang periwayatan para ulama dalam menulis hadis, sebab ahli-ahli hadis sering kali hanya menyebut sumber informasi atau pengarangnya saja tanpa menyebut nama kitabnya. Selain itu, banyak juga ahli-ahli hadis yang menulis hadis untuk dirinya sendiri dan enggan menuliskan untuk orang lain. Akan tetapi, sikap seperti ini tidak berdasarkan atas perintah Nabi saw.

Pemalsuan hadis yang menurut mereka telah terjadi pada masa Nabi saw. dibantah oleh al-A'ẓamī bahwa pemalsuan tersebut terjadi setelah adanya fitnah. Adapun sabda Nabi saw. tentang larangan berdusta atas nama beliau merupakan tindakan antisipatif

[252]Statemen Rahman ini dimuat dalam *Journal of Near Eastern Studies* (JNES), vol. 47, no. 3, pp. 228-9, dan penulis kutip dari CV. al-A'ẓamī yang dikirim anaknya, Aqil M. Azmi Ph.D, via email pada Jum'at, 23 September 2011.

beliau. Para ulama juga telah merumuskan kaedah yang ketat untuk membedakan hadis yang *ṣaḥīḥ* dari hadis yang palsu. Mereka juga selalu menempuh aktifitas kritik matan disamping kritik sanad dalam menyeleksi otentisitas suatu hadis.

Menurut Amīn dan Abū Rayyah, sunnah yang dapat dijadikan sumber syariat hanyalah *sunnah 'amaliyyah mutawātirah,* selain itu termasuk dalam kategori *ẓann* yang dikecam Allah untuk diikuti. Di sini, al-A'ẓamī mengklarifikasi pemaknaan *ẓann* tersebut. Menurutnya, *ẓann* yang tidak boleh diikuti adalah *ẓann* yang berlawanan dengan *ḥaq* (kebenaran) yang sudah jelas dan tegas, padahal dalam mengikuti hadis, permasalahannya tidak demikian, justru umat Islam memakai *ẓann* sesuai dengan perintah Allah, dan ini tidak berarti menentang kebenaran yang telah *qaṭ'ī*.

Meskipun pembahasan yang diurai al-A'ẓamī dalam karya-karyanya tidak mencakup keseluruhan jenis dalam bangunan ilmu hadis *dirāyah,*[253] namun perhatian al-A'ẓamī yang begitu besar terhadap hadis dan pembelaannya dari segala kritik yang mengarah kepada studi hadis tersebut menunjukkan kontribusinya yang cukup signifikan dalam studi hadis ini. Untuk lebih memperjelas pembahasan dapat dilihat dalam tabel berikut ini:

[253]Berdasarkan pengamatan penulis, minimal 27 dari 65 jenis ilmu hadis dirāyah versi Ibn aṣ-Ṣalāḥ telah dibahas oleh al-A'ẓamī, yakni pembahasan terkait hadis *ṣaḥīḥ,* hadis *ḍa'īf, ma'rifah al-musnad, muttaṣil, marfū', mauqūf, munqaṭi', syāż, ma'rifah al-i'tibār wa al-mutāba'āt wa asy-syawāhid,* hadis *mu'allal, ma'rifah al-mauḍū', ma'rifah ṣifah man tuqubbila riwāyatuhu wa man turadd, ma'rifah kaifiyyah simā' al-ḥadīṡ wa taḥammulihi, kitābah al-ḥadīṡ wa kaifiyyah ḍabṭ al-kitāb, ṣifah riwāyah al-ḥadīṡ wa syurūṭ ādā'ih, ma'rifah ādāb al-muḥaddiṡ, ma'rifah ādāb ṭālib al-ḥadīs, ma'rifah al-garīb wa al-'azīz, ma'rifah al-muṣaḥḥaf, ma'rifah aṣ-ṣaḥābah raḍiyallahu 'anhum ajma'īn, ma'rifah at-tābi'īn, ma'rifah al-mubhamāt, tawārīkh ar-ruwāh, ma'rifah aṡ-ṡiqāt wa aḍ-ḍu'afā', ma'rifah ṭabaqāt ar-ruwāh wa al-'ulamā', ma'rifah al-mawālī min ar-ruwāh wa al-'ulamā',* dan *ma'rifah auṭān ar-ruwāh wa buldānihim.*

D. Respon Para Sarjana Hadis Lainnya terhadap Pemikiran al-A'ẓamī

Pemikiran al-A'ẓamī tentang hadis telah banyak dirujuk dan direspon oleh beberapa sarjana hadis, di antaranya: Muḥammad ibn Maṭar az-Zahrānī, Professor Madya pada Fakultas Hadis di Universitas Islam Madinah. Ia menyusun buku *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah: Nasy'atuhu wa Taṭawwuruhu min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi' al-Hijrī.* Ia merujuk kepada pemikiran dan diskusi al-A'ẓamī tentang pembukuan hadis pada lima pembahasan: Pertama, ketika membahas pendapat orang-orang yang menolak sunnah, di antaranya pendapat Taufīq Ṣidqī (az-Zahrānī, 1412 H.: 52).

Kedua, saat membahas kodifikasi sunnah yang telah dimulai ketika Nabi saw. masih hidup. Az-Zahrānī menukil diskusi al-A'ẓamī tentang kontradiksi riwayat tentang kebolehan dan pelarangan penulisan hadis, yang berdasarkan penelitiannya juga merujuk kepada al-Bukhārī bahwa hadis yang melarang penulisan hadis itu bersifat *mauqūf* pada Abū Sa'īd (az-Zahrānī, 1412 H.: 67).

Ketiga, saat membahas upaya para sahabat dalam membukukan hadis Nabi saw., disamping menyimpan hadis dalam hafalan. Az-Zahrānī (1412 H.: 75-76) mengutip beberapa nama sahabat yang menulis hadis dari buku al-A'ẓamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih.*

Keempat, saat memaparkan *ṣaḥīfah-ṣaḥīfah* yang ditulis para sahabat, baik ketika Nabi saw. masih hidup ataupun sesudah beliau wafat, seperti *ṣaḥīfah Abī Bakr, ṣaḥīfah 'Alī ibn Abī Ṭālib, ṣaḥīfah 'Abdullāh ibn 'Amr* dan lainnya (az-Zahrānī, 1412 H.: 78-79).

Kelima, saat mengulas tentang kodifikasi hadis pada era *tābi'īn* yang semakin meluas daripada kodifikasi hadis pada zaman sahabat, dikarenakan beberapa faktor, seperti: (1) semakin tersebarnya periwayatan hadis, semakin panjangnya sanad, dan semakin banyaknya nama para periwayat; (2) wafatnya banyak sahabat

yang menghafal hadis, dikhawatirkan hadis akan musnah bersamaan dengan wafatnya mereka; (3) lemahnya kemampuan menghafal seiring dengan semakin meluasnya kemampuan menulis; (4) munculnya para ahli *bid'ah* dan menyebarkan kebohongan atas nama Nabi saw., dan kodifikasi hadis menjadi salah satu cara menjaga kemurnian hadis Nabi saw. Selanjutnya, az-Zahrānī (1412 H.: 81-82) mengutip nama-nama para *tābi'īn* yang melakukan kodifikasi hadis dari buku al-A'ẓamī, *Dirāsāt.*

Sarjana lain yang terpengaruh dengan pemikiran al-A'ẓamī adalah Muḥammad Bahā'uddīn Ḥusain Aḥmad, salah seorang doktor hadis di Universitas Malaya Malaysia, sekaligus penulis buku *Al-Mustasyriqūn wa al-Ḥadīṡ an-Nabawī,* yang diterbitkan Dār an-Nafā'is, Yordania. Di dalam karyanya, ia banyak merujuk pemikiran al-A'ẓami, seperti ketika membahas mengenai usaha para islamisis dalam mengkaji hadis Nabi saw. (1999: 19 & 21). Demikian pula ketika mendiskusikan mengenai riwayat hadis yang membolehkan dan melarang penulisan hadis Nabi saw. serta penyikapan para ulama terhadap perbedaan riwayat hadis tersebut. Bahkan, Aḥmad memaparkan pemaknaan al-A'ẓamī terhadap *aḥadīṡ an-nahy* bahwa larangan itu dimaksudkan apabila hadis ditulis dalam 1 (satu) lembar yang sama dengan al-Qur'an. Sedangkan pendapat yang membolehkan penulisan hadis karena berpedoman pada hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang secara eksplisit menunjukkan adanya aktifitas penulisan hadis pada masa Nabi saw., seperti hadis yang diriwayatkan 'Abdullāh ibn 'Amr dan Abū Syāh.

Selain itu, Aḥmad (1999: 57) juga mengutip pendapat al-A'ẓamī (1992: 334) bahwa penulisan hadis telah dimulai pada abad I H. Kemudian, Aḥmad mengutip hasil penelitian al-A'ẓamī tentang beberapa nama sahabat yang memiliki tulisan-tulisan hadis, di antaranya: Basyīr ibn Nahīk, Hammām ibn Munabbih (keduanya murid Abū Hurairah), Zaid ibn Sābit, 'Abdullāh ibn 'Abbās, Jābir ibn 'Abdillāh dan lainnya.

Tidak hanya itu, masih banyak kutipan Aḥmad dari al-A'ẓamī, seperti tentang pendapat para islamisis[254] tentang permulaan *tadwīn* (Aḥmad, 1999: 70), pertumbuhan sanad dan sejarahnya (Aḥmad, 1999: 87-98, 102-104). Demikian pula dengan pembelaan al-A'ẓamī terhadap hadis dari berbagai kritik yang disampaikan Schacht juga banyak dikutip oleh Aḥmad, misalnya tentang keabsahan *family isnād* Malik-Nāfi'-Ibn 'Umar (1999: 107), pemaknaan fitnah dalam ungkapan Ibn Sīrīn (1999: 114), kehujjahan hadis *mursal* menurut para *fuqahā'* (1999: 118),[255] serta pengaruh pemikiran Goldziher kepada sarjana muslim, seperti Abū Rayyah (1999: 257).

Aḥmad (1999: 152-156) juga mengutip pembelaan al-A'ẓamī dari kritik Goldziher bahwa az-Zuhrī telah memalsukan hadis tentang keutamaan pergi ke tiga masjid atas instruksi 'Abdulmalik ibn Marwān, serta kritik para islamisis lainnya seperti Schacht dan Wensinck terkait dengan tuduhan mereka tentang minimnya para *muḥaddiṡīn* melakukan kritik matan (1999: 163-167, 170).

Di Indonesia, pemikiran al-A'ẓamī banyak mempengaruhi Ali Mustafa Ya'qub, Professor dari Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta dan Pengasuh Pesantren Luhur Ilmu Hadis Darus Sunnah. Ia belajar ilmu-ilmu kehadisan secara langsung dengan al-A'ẓamī, dan memperoleh ijin dari gurunya tersebut untuk menerjemahkan karya-karyanya.[256] Sanjungannya terhadap al-A'ẓamī terlihat dalam tulisannya yang berjudul "MM. Azami Runtuhkan Teori Hadis

[254]Seperti Goldziher, William Muir, Caetani, Sprenger, Horovitz. dan Schacht.

[255]Menurut al-A'ẓamī (1992: 198), hadis *mursal* bukan berarti tidak memiliki sanad yang sempurna, dengan argumen Imam asy-Syāfi'ī juga memegangi *mursal* Sa'īd ibn al-Musayyib, Abū Ḥanīfah berpegang pada hadis-hadis *mursal* para gurunya, tanpa berfikir untuk me*mauṣūl*kannya.

[256]Lihat pengantar penerjemah yang ditulis Ali Mustafa Ya'qub dalam buku *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya,* yang merupakan terjemah dari kitab *Dirāsāt*nya al-A'ẓamī (2009: xiv).

Orientalis" sebagai berikut:[257]

> Apabila Dr. Muṣṭafā as-Sibā'ī pada tahun 1949 dan Dr. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb pada tahun 1956 telah menangkis pikiran-pikiran orientalis Ignaz Goldziher yang meragukan otentisitas hadis, maka al-A'ẓamī dalam disertasinya telah membabat habis semua pikiran-pikiran orientalis yang berkaitan dengan kajian otentisitas hadis. Secara komprehensif al-A'ẓamī telah mematahkan argumen-argumen mereka dan meruntuhkan teori-teorinya.
>
> Beberapa orientalis, terutama Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht tidak luput dari serangan balik yang dilancarkan al-A'ẓamī. Karenanya, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa al-A'ẓamī adalah pakar muslim pertama kali melakukan penghancuran besar-besaran terhadap teori-teori orientalis dalam kajian hadis. Al-A'ẓamī adalah sosok cendekiawan muslim yang ideal, karena meskipun beliau belajar di bawah asuhan-asuhan para tokoh orientalis Barat, namun ia tidak menjadi terompet yang meneriakkan pikiran-pikiran orientalis di kalangan masyarakat Islam. Justru sebaliknya, al-A'ẓamī ibarat bumerang yang menghantam kembali posisi mereka (Ya'qub, 2000: 26; 2002: 55-56).

Selain itu, Ya'qub juga menukil pendapat dan bantahan al-A'ẓamī terhadap pemikiran para islamisis, terutama Ignaz Goldziher (2000: 14-16) dan Joseph Schacht (2000: 23).

Dengan demikian, pemikiran-pemikiran al-A'ẓamī telah banyak dirujuk olah para sarjana muslim lainnya. Karya-karyanya juga telah banyak diterjemahkan ke berbagai bahasa dunia, di antaranya Bahasa Indonesia, Bahasa Urdu, Bahasa Inggris, Bahasa Turki, Bahasa Tamil, bahasa Melayu (Malaysia), dan bahasa Sinhali (Srilanka).

---

[257]Tulisan ini semula diterbitkan dalam Majalah Amanah Jakarta, edisi no. 181/14-27 Juni 1993, lalu diterbitkan kembali dalam bukunya, *Kritik Hadis* (2000: 25-31) dan karya antologi *MM. Azami Pembela Eksistensi Hadis* yang diedit oleh Nurul Huda Ma'arif (2002: 53-65).

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian tentang kontribusi al-A'ẓamī dalam studi hadis pada bab-bab sebelumnya, maka penulis merumuskan 2 (dua) kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, Al-A'ẓamī memunculkan pemikiran dan wacana penting dalam studi hadis dan memperkuat paradigma *muḥaddisīn.* Ia menegaskan bahwa istilah sunnah bukan merupakan istilah yang baru muncul dalam Islam, melainkan telah dipakai oleh para penyair Arab sejak masa pra-Islam, namun ini bukan berarti bahwa kata tersebut menjadi milik kaum jahiliyah. Penulisan hadis telah dilakukan sejak masa Nabi saw. yang ditunjukkan dengan adanya sekretaris-sekretaris Nabi saw. yang berjumlah sekitar 61 sahabat dan 52 sahabat yang secara khusus memiliki catatan-catatan hadis. Demikian pula, dengan sistem *isnād*--yang menurutnya--telah bermula sejak masa Nabi saw., dan validitasnya ditunjukkan dalam hadis-hadis dengan redaksi sama yang ditemukan di wilayah-wilayah berbeda, yang asal-usulnya dapat ditelusuri ke belakang hingga sampai kepada Nabi saw. atau sahabat, atau tābi'īn, padahal sistem komunikasi modern belum begitu memadai. Adapun aktifitas kritik hadis dapat dilakukan melalui tiga tahap pengujian,

yaitu: (a) karakter para periwayat, (b) perbandingan tekstual *(mu'āraḍah)*, dan (c) kritik nalar.

Al-A'ẓamī memberikan kontribusi yang signifikan dalam studi hadis. Adapun kontribusi yang diberikannya yaitu: (1) Menunjukkan bukti-bukti bahwa penulisan hadis telah dilakukan sejak masa Nabi saw. sekaligus melakukan klarifikasi dan menambahkan minimal 21 nama sahabat yang pernah menjadi sekretaris Nabi saw. yang belum pernah diungkap oleh para sarjana hadis sebelumnya. (2) Memaparkan 20 bukti bahwa istilah-istilah penerimaan dan periwayatan hadis seperti *ḥaddaṡana, akhbaranā,* dan *'an,* tidak hanya digunakan untuk penyampaian verbal, melainkan juga digunakan untuk dikte, penerimaan, dan penyampaian hadis secara tertulis. (3) Menunjukkan bukti tentang validitas *isnād* melalui 3 (tiga) hadis yang diriwayatkan oleh ratusan orang di berbagai wilayah yang berbeda dan memiliki susunan redaksi yang sama. (4) Meneguhkan dan mengembangkan gagasan para *muḥaddiṡīn* melalui sistematika langkah untuk melakukan uji kritik hadis. (5) Menyanggah teori-teori yang dikemukakan oleh para islamisis, seperti Goldziher dan Schacht, disertai dengan data-data historis ilmiah yang mendukung argumennya. (6) Melakukan pembelaan dari kritik para pemikir muslim, seperti kritik Amīn terkait dengan pembukuan hadis dan kritik hadis, serta kritik Abū Rayyah mengenai kedudukan sunnah dan keterlambatan pembukuan hadis.

Kedua, pembelaan al-A'ẓamī dalam mempertahankan otentisitas hadis dari gugatan para islamisis dan pemikir muslim tidak hanya didasarkan pada argumen normatif-teologis, tetapi juga berlandaskan pada data-data historis dan argumen-argumen yang rasional. Al-A'ẓamī menguji secara terperinci setiap kritik dan gugatan terhadap hadis yang berasal dari para tokoh yang didiskusikannya, bahkan menelusuri referensi-referensi dan melacak kutipan asli yang digunakan mereka, sehingga pada akhirnya al-A'ẓamī mampu mematahkan argumen mereka, khususnya terkait dengan kondisi umat Islam pada abad I H., pencatatan dan

pembukuan hadis, *back projection,* pemaknaan fitnah, *family isnād, common link,* dan *argumentum e silentio.*

Al-A'ẓamī memang bukan sarjana hadis pertama yang menyanggah teori-teori para islamisis dan pemikir muslim. Sebelumnya ada 'Ajjāj al-Khaṭīb dan as-Sibā'ī. Akan tetapi, penjelasan dan sanggahan al-A'ẓamī yang tidak hanya mendasarkan pada argumen-argumen normatif-teologis—sebagaimana yang dilakukan para sarjana hadis pada umumnya—menjadikannya memperoleh apresiasi dari banyak pihak. Bahkan, Harald Motzki dan Wael B. Hallaq menyebut bahwa kritik al-A'ẓamī terhadap Schacht merupakan satu-satunya kritik yang paling substantif.

Meski demikian, pemikiran al-A'ẓamī tetap tidak lepas dari kekurangan dan kritik. Ini tampak ketika ia menyusun daftar nama-nama sahabat yang memiliki catatan-catatan hadis ada yang didasarkan pada referensi abad II dan III H., tiga nama di antaranya disandarkan pada riwayat yang lemah, dan lima nama sejatinya tidak tepat dikategorikan sebagai sahabat penulis hadis. Selain itu, al-A'ẓamī juga terlalu menggeneralisir ketika membantah teori *common link* Schacht dengan menganggap bahwa teori *common link* hanyalah suatu rekayasa, padahal faktanya mata rantai yang menyebar *(spider)* sebagaimana asumsi idealis Schacht tentang ke*ṣaḥīḥ*an hadis itu jumlahnya jauh lebih sedikit daripada hadis *āḥād.*

B. Saran

Pertama, pemikiran al-A'ẓamī dalam bidang hadis dan ilmu hadis dengan segenap kelebihan dan kekurangannya telah menunjukkan perannya dalam studi hadis yang memang sangat signifikan. Bahkan, meskipun pemikiran yang digagas al-A'ẓamī ini—di satu sisi—masih harus terus dipelajari dan dikritisi, ia tetap layak dipandang sebagai kontributor besar bagi pengembangan keilmuan hadis.

Kedua, pemikiran dan kontribusi al-A'ẓamī yang signifikan dalam bidang hadis sepatutnya tidak sekaligus menumpulkan

semangat mengkaji dan mematahkan ide-ide kreatif kita sebagai ilmuwan muslim. Namun seharusnya menjadi cambuk penyemangat untuk terus berkarya, mengembangkan pemikiran-pemikiran keislaman, khususnya dalam bidang hadis/sunnah, sebagai pedoman kedua umat Islam.

Akhirnya, besar harapan penulis, semoga buku ini dapat bermanfaat begi penelitian selanjutnya, serta ucapan terima kasih kepada seluruh pihak yang senantiasa mencari kekurangan dan kelemahan demi kesempurnaan penyusunan buku ini.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abduh, Muḥammad, 1999, *Risālah at-Tauḥīd,* Cairo: Dār asy-Syurūq.

‘Abdul‘azīz, Jum‘ah Amīn, 2003, *Ẓurūf an-Nasy’ah wa Syakhṣiyyah al-Imām al-Mu’assis,* Cairo: Dār at-Tauzī‘.

‘Abdurrahman, Dudung, 2007, *Metodologi Penelitian Sejarah,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Abū Dāwūd, Sulaimān ibn al-Asy‘aṡ, 2000, *Sunan Abī Dāwūd,* Beirut: Dār al-Fikr.

Abū Guddah, ‘Abd al-Fattāḥ, 1984, *Lumaḥāt min Tārīkh as-Sunnah wa ‘Ulūm al-Ḥadīṡ,* Aleppo: Maktabah al-Maṭbū’āt al-Islāmiyyah.

Abū Rayyah, Maḥmūd, 1994, *Aḍwā’ ‘ala as-Sunnah al-Muḥammadiyyah,* Cairo: Dār al-Ma’ārif.

Abū Syahbah, 1989, Muḥammad ibn Muḥammad, *Difā‘ ‘an as-Sunnah,* Cairo: Maktabah as-Sunnah.

Abū Zahrah, Muḥammad, 2005, *al-Imām asy-Syāfi‘ī: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Fikruhu wa Ārā’uhu wa Fiqhuhu,* terj. Abdul Syukur & Ahmad Rivai, Jakarta: Lentera Basritama.

Ad-Damīnī, Musfir ‘Azmillāh, 1984, *Maqāyīs Naqd Mutūn as-Sunnah,* Riyāḍ: t.pn.

Ad-Dārimī, ‘Abdullāh ibn ‘Abdirraḥman ibn al-Faḍl ibn Bahrām, 1998, *Sunan ad-Dārimī,* Beirut: Dār al-Fikr.

Ad-Dāruquṭnī, Abū al-Ḥasan ‘Ali ibn ‘Umar, 1990, *al-Mu‘jam al-Kabīr,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Ad-Dasūqī, ‘Āṣim, 1988, *Kibār Malāk al-Arāḍī az-Zirā‘iyyah wa Dauruhum fī al-Mujtama‘ al-Miṣrī,* Cairo: Dar aṡ-Saqāfah al-Jadīdah.

Ad-Dihlawī, Waliyullah, 2005, *Ḥujjah Allah al-Bāligah,* terj. Nuruddin Hidayat, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Aḥmad, Imtiyāz, 1990, *Dalā’il at-Tauṡīq al-Mubakkir li as-Sunnah wa al-Ḥadīṡ,* Manṣūrah: Dār al-Wafā’.

Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, 1980, *Fatḥ al-Bārī,* Cairo: Dār ar-Rayyān.

-------, 1994, *al-Iṣābah fī Tamyīz aṣ-Ṣaḥābah,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

-------, 1997, *Tahżīb at-Tahżīb,* Beirut: Muassasah ar-Risālah.

Al-A‘ẓamī, Muḥammad Muṣṭafā, 1977, *Studies in Hadith Methodology and Literature,* Indianapolis: American Trust Publications.

-------, 1978, *Studies in Early Hadith Literature,* cet. II, Indianapolis: American Trust Publications.

-------, 1981, *Kuttāb an-Nabiyy,* Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

-------, 1982, *Manhaj an-Naqd ‘ind al-Muḥaddiṡīn,* Riyaḍ: Maktabah al-Kauṡar.

-------, 1992, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih,* Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.

-------, 1996, *On Schacht’s Origin of Muhammadan Jurisprudence,* cet. II, Oxford: The Oxford Centre for Islamic Studies.

-------, 2005, *The History of The Qur’anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments,* terj. Sohirin Solihin dkk., Jakarta: Gema Insani Press.

Al-Bagdādī, al-Khaṭīb, 1988, *al-Kifāyah fī ‘Ilm ar-Riwāyah,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Baihaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī, 1980, *as-Sunan al-Kubrā,* Cairo: Dār as-Salām.

Al-Bannā, Jamāl, 1953, *Tarsyīd an-Nahḍah; Dirāsah li al-Inqilāb al-‘Askarī fī Miṣr wa Naẓrah ‘Ibr al-Mustaqbal al-Miṣrī,* Cairo: Dār al-Fikr al-Islāmī.

Al-Biruni, AH., 1950, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India,* Lahore: Ashraf.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Bardizbah, 1993, *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ,* Cairo: Dār ar-Rayyān.

al-Fairūzabādī, 1980, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ,* Beirūt: Dār al-Jail.

Al-Hakim, t.th., *al-Mustadrak ‘alā aṣ-Ṣaḥīḥain,* Cairo: Maktabah ‘Isā Bāb al-Ḥalbī.

Al-Ḥifnāwī, Muḥammad Ibrāhīm, 1991, *Dirāsāt Uṣūliyyah fī as-Sunnah an-Nabawiyyah,* Manṣūrah: Maktabah al-Wafā’.

Ali, Mukti, 1996, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan,* Bandung: Mizan.

Al-Idlibī, Ṣalāḥ ad-Dīn, 1983, *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā’ al-Ḥadīṡ an-Nabawī,* Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah.

Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir, 1991, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn al-Ḥadīṡ an-Nabawī,* Tunis: Muassasāt ‘Abd al-Karīm ibn Abdillah.

Al-Khaṭīb, ‘Ajjāj, 1995, *Uṣūl al-Ḥadīṡ ‘Ulūmuh wa Muṣṭalaḥuh,* Beirut: Dār al-Fikr.

-------, 1997, *as-Sunnah Qabl at-Tadwīn,* Beirut: Dār al-Fikr.

al-Halwani, Aba Firdaus, 2003, *Wanita-wanita Pendamping Rasulullah saw.,* Yogyakarta: Mitra Pustaka.

Al-Munawar, Said Agil, 2001, *Asbāb al-Wurūd: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Al-Qarāfi, Syihāb ad-Dīn, t.th, *al-Furūq,* Beirut: Alam al-Kutub.

Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad, 2003, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān,* Riyāḍ: Dār ‘Ālam al-Kutub.

Al-‘Umrī, Muḥammad ‘Alī Qāsim, 2000, *Dirāsāt fī Manhaj an-Naqd ‘ind al-Muḥaddiṡīn,* Yordania: Dār an-Nafāis.

Al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Abū Ya‘qūb ibn Ja‘far ibn Wahb ibn Waḍīh, 1979, *Tārīkh al-Ya‘qūbi*, Beirut: Muassasah ar-Risālah.

Amīn, Aḥmad, 2000, *Fajr al-Islām,* Cairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah.

Amin, Kamaruddin, 2009, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis,* Jakarta: Hikmah.

An-Nasā’ī, Abū ‘Abdirraḥmān Aḥmad ibn Syu‘aib, 1989, *Sunan an-Nasā’i,* Beirut: Dār al-Fikr.

An-Nadawī, Sulaimān, 2007, *‘Āisyah Umm al-Mu’minīn,* Jakarta: Pena.

An-Najjār, Zaglūl Rāgib, 2010, *Buku Induk Mukjizat Ilmiah Hadis Nabi,* terj. Yodi Indrayadi, Jakarta: Zaman.

Arif, Syamsuddin, “Gugatan Islamisis terhadap Hadis dan Gaungnya di Dunia Islam” dalam Jurnal Kajian Islam *al-Insan*, vol. 1, no. 2, 2005.

Ar-Rāzī, 1987, *al-Jarḥ wa at-Ta‘dīl,* Beirut: Dar al-Jayl.

Aṣ-Ṣāliḥ, Ṣubḥī, 1999, *‘Ulūm al-Ḥadīṡ wa Muṣṭalaḥuh,* Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.

-------, 2000, *Mabāḥiṡ fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.

Aṣ-Ṣibā‘ī, Muṣṭafā, 2001, *As-Sunnah wa Makānatuhā fī at-Tasyrī‘ al-Islāmī,* Cairo: Dār as-Salām.

As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn, 1993, *Tadrīb ar-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb an-Nawawī,* Beirut: Dār al-Fikr.

Asy-Syāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, 1980, *al-Umm,* Cairo: Dār as-Salām.

-------, 1986, *Ikhtilāf al-Ḥadīṡ,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

-------, 1995, *ar-Risālah,* Cairo: Dār al-Hadīṡ.

Aṭ-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim, 1994, *al-Mu’jam al-Kabir,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

At-Tirmasī, Muḥammad Mahfūẓ ibn ‘Abdillah, t.th., *Manhaj Zawī an-Naẓar,* Jeddah: Maktabah al-Ḥaramain.

At-Tirmiżī, Abū ‘Īsā, 2001 *Sunan at-Tirmiżī,* Cairo: Dār al-Ḥadīṡ.

Aż-Żahabī, Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad, 1981, *Mīzān al-I‘tidāl fī Naqd ar-Rijāl,* Cairo: Syirkah al-Bāb al-Ḥalbī.

-------, 1995, *Siyar A‘lām an-Nubalā’,* Beirut: Dār al-Fikr.

Az-Zahrānī, Muḥammad ibn Maṭar, 1412 H., *Tadwīn as-Sunnah an-Nabawiyyah: Nasy’atuhu wa Taṭawwuruhu min al-Qarn al-Awwal ilā Nihāyah al-Qarn at-Tāsi‘ al-Hijrī,* Ṭa’if: Maktabah aṣ-Ṣiddīq.

Az-Zarkasyī, Badr ad-Dīn Muḥammad ibn ‘Abdullāh, 1980, *al-Ijābah li Īrādi Ma Istadrakathu ‘Āisyah ‘ala aṣ-Ṣaḥabah,* Kuwait: Maktabah Ibn Sīnā.

-------, 1990, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an,* Beirut: Dār al-Ma‘rifah.

Badawi, ‘Abdurrahman, 2003, *Ensiklopedi Tokoh Islamisis,* Yogyakarta: LKiS.

Bahā’ ad-Dīn, Muḥammad, 1999, *al-Mustasyriqūn wa al-Ḥadīṡ an-Nabawī,* Amman: Dār an-Nafāis.

Brockelman, K., 1968, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī (Geschichte der Arabischen Literature),* Cairo: Dār al-Ma‘ārif.

Brown, Daniel, 1999, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought,* Cambridge: Cambridge University Press.

Darmalaksana, Wahyuddin, 2004, *Hadis di Mata Islamisis: Telaah atas Pandangan Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht,* Bandung: Benang Merah Press.

Eliade, Mircea, 1993, *The Encyclopedia of Religion,* New York: Macmillan Publishing Company.

Esposito, John L., 1995, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Oxford: Oxford University Press.

Faiz, Fakhruddin, 2003, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontektualisasi,* Yogyakarta: Qolam.

Fahmī, Muṣṭafā Abū Zaid, 1980, *an-Niẓām ad-Dustūrī al-Miṣrī,* Cairo: Maktabah Madbūlī.

Fahimah, Siti, 2008, Metode Kritik atas Otentisitas Hadis: Studi Perbandingan Joseph Schacht (1902-1969) dan MM. Azami (l. 1932), tesis, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.

Fallāṭah, 'Umar, 1981, *al-Waḍ' fī al-Ḥadīṡ,* Beirūt: Muassasah Manāhil al-'Irfān.

Fanani, Muhyar, 2009, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern,* Yogyakarta: LkiS.

Fathullah, Ahmad Lutfi, 2005, "Pengaruh Aqidah dalam al-Jarh wa at-Ta'dil" dalam Jurnal *Al-Insān*, Issn: 1693-4237 No. 2, Vol. 1.

Goldziher, Ignaz, 1971, *Muslim Studies (Muhammedanische Studien),* vol. II, London: George Allen & Unwin Ltd.

-------, 1991, *An Introduction to Islamic Theology and Law (Pengantar Teologi dan Hukum Islam),* terj. H. Setiawan, Jakarta: INIS.

Gottchalk, Louis, 1986, *Understanding History (Mengerti Sejarah),* terj. Nugroho Notosusanto, Jakarta: UI Press.

Hallaq, Wael B., 2010, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse" (Melacak Asal-usul ataukah Doktrin? Studi-studi hukum Islam sebagai Wacana Kolonialis) dalam pengantar terjemah buku Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* terj. Cipto Sembodo, Yogyakarta: Insan Madani.

Horovitz, Josef, 2004, "The Antiquity and Origin of the Isnad" dalam Harald Motzki*, Ḥadīth: Origins and Developments,* Britain: Ashgate Publishing.

Ḥusain, Ṭaha, 1951, *al-Fitnah al-Kubrā,* Cairo: Maktabah an-Nahḍah.

Ibn 'Abd al-Barr, 1346 H., *Jami' Bayan al-'Ilm wa Fadlih,* Damaskus: Dār an-Nafāis.

Ibn 'Asākir, t.th, *Tārīkh Dimasyq, software Maktabah Syamilah.*

Ibn aṣ-Ṣalāḥ, Abū 'Amr 'Uṡmān ibn 'Abd ar-Raḥmān, 2000, *'Ulūm al-Ḥadīṡ,* Tahqiq: Nūr ad-Dīn 'Itr, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.

Ibn Ḥanbal, Abū ‘Abdillāh Aḥmad, 1981, *Musnad*, Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Mājah, Abū ‘Abdillāh ibn Yazīd, 2005, *Sunan Ibn Mājah,* Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Rajab, 1980, *Syarḥ ‘Ilal at-Tirmiżī,* Amman: Dār al-‘Udwā.

Ibn Sa‘d, 1988, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā,* Cairo: Dār ar-Rayyān.

Ismail, Syuhudi, 1995, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah,* Jakarta: Bulan Bintang.

‘Itr, Nūruddīn, 1997, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṡ,* Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir.

Juynboll, GHA, 1999, *The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt (Kontroversi Hadis di Mesir),* terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan.

-------, 2001, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World,* terj. Eva Y.N dkk., Bandung: Mizan.

Kuntowijoyo, 2008, *Penjelasan Sejarah,* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Ma‘arif, Nurul Huda (ed.), 2002, *M.M. al-A‘ẓamī Pembela Eksistensi Hadis,* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Madjid, Nurcholis, 1997, *Kaki Langit Peradaban Islam,* Jakarta: Paramadina.

Mahmud, Moh. Natsir, t.t., *Orientalisme al-Qur’an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif),* Semarang: Dimas.

Mālik, Abū ‘Abdillah Mālik ibn Anas, 1990, *al-Muwaṭṭa’,* Cairo: al-Maktabah aṣ-Ṣafā.

Masrur, Ali, 2007, Teori Common Link GHA Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi, Yogyakarta: LkiS.

McCullagh, Behan, 1984, *Justifying Historical Description,* Cambridge: Cambridge University.

Minhaji, Akhmad, 2001, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press.

Muhadjir, Noeng, 2002, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Yogyakarta: Rake Sarasin.

Muslim, Abū al-Ḥusain, 2001, *Ṣaḥīḥ al-Imām Muslim,* Beirūt: Dār al-Fikr.

Nasution, Harun, 1975, Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan, Jakarta: Bulan Bintang.

-------, 1992, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* Jakarta: Djambatan.

Rahman, Fazlur, 1965, *Islamic Methodology in History,* Karachi: Central Institute of Islamic Research.

-------, 1979, *Islam,* Chicago: University of Chicago Press.

Ramaḍān, 'Abd al-'Aẓīm, 1988, *Aṣ-Ṣurā' al-Ijtimā'ī wa as-Siyāsī fī Miṣr munżu Saurah Yūliyū 1952 ilā Nihāyah Azmah Maris 1954,* Cairo: Maktabah an-Nahḍah.

Robson, James, 2004, "The Isnād in Muslim Tradition" dalam Harald Motzki, *Ḥadīth: Origins and Developments,* Britain: Ashgate Publishing.

Said, Edward W., 2004, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sālim, Muḥammad Ibrāhīm, 2003, *Nisā' ḥaul ar-Rasūl,* terj. Abd al-Hayy al-Kattanie, Perempuan-perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah, Jakarta: Gema Insani Press.

Schacht, Joseph, 1950, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford: The Clarendon Press.

-------, 1964, *An Introduction to Islamic Law,* Oxford: The Clarendon Press.

Soebahar, Erfan, 2003, *Menguak Fakta Keabsahan al-Sunnah: Kritik Mustafa al-Siba'i terhadap Pemikiran Ahmad Amin mengenai Hadis dalam Fajr al-Islam,* Jakarta: Prenada Media.

Software Maktabah Syāmilah.

Sugiyono, 2005, *Memahami Penelitian Kualitatif,* Bandung: Alfabeta.

Titscher, Stefan, dkk., 2009, *Methods of Text and Discourse Analysis (Metode Analisis Teks dan Wacana),* ed. terj. Abdul Syukur Ibrahim, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ya'qub, Ali Mustafa, 2000, *Kritik Hadis,* Jakarta: Pustaka Firdaus.

INDEKS

A

‘Ā’isyah, 106, 121, 124
‘ādil, 16, 112, 116, 119, 142, 221, 294
‘Abd al-Ganī ‘Abd al-Khāliq, 21
‘Abdurraḥmān ibn Zaid, 75
‘Ali ‘Abdurrāziq, 42
‘illah, 16
‘inner context’, 18
‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz, 7, 81, 84, 225, 236
‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, 2, 3, 62, 78, 95, 106, 107, 108, 146, 150, 151, 157, 208, 215, 241, 280
‘Urwah, 7, 47, 82, 85, 87, 102, 103, 104, 109, 121, 172, 217, 260, 261, 269, 270, 272, 273, 274, 275
‘Urwah ibn az-Zubair, 7, 47, 82, 85, 109, 274
‘Usn ibn ‘Affān, 9, 62, 63, 64, 84, 147, 151, 215, 280, 328
‘Usān ibn ‘Affān, 80, 84, 108
āḥād, 3, 125, 218, 220, 222, 227, 332
Āisyah, 31, 102, 107, 149, 151, 172, 338, 339
Abdurraḥman, 31, 273
Abdurrahman Wahid, 11
Abū Bakar, 106
Abū Bakr, 2, 55, 62, 69, 75, 78, 85, 88, 106, 107, 108, 109, 121, 124, 149, 151, 165, 177, 188, 192, 194, 196, 215, 230, 247, 257, 258, 273, 280
Abū Guddah, 15, 27, 335
Abū Ḥanīfah, 54, 93, 126, 175, 258, 276, 324
Abū Hurairah, 20, 23, 60, 75, 78, 79, 98, 99, 100, 101, 105, 123, 130, 134, 151, 154, 188, 214, 218, 241, 247, 282, 287, 295

Abū Mūsā al-Asy'arī, 75, 79, 121, 146, 150, 157, 178, 208, 241
Abū Qilābah, 67, 84, 139, 237
Abū Rayyah, 10, 20, 21, 23, 26, 30, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 240, 241, 289, 295, 297, 300, 301, 324, 330, 332, 335
Abū Syahbah, 7, 20, 21, 335
Abū Zur'ah, 123, 248, 267, 269
ad-Dasūqī, 41
Aḥmad Amīn, 10, 20, 21, 23, 26, 30, 210, 212, 227, 246, 293, 297
ahl al-bid'ah, 9
ahl as-sunnah, 9, 97
akhbaranā, 65, 69, 284, 328
al-'Umrī, 15, 26
al-A'ẓamī, xii, 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 23, 24, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84, 87, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 뒫100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 152, 154, 158, 159, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 217, 218, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 272, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 297, 298, 299, 300, 301, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 341
al-A'ẓamī, 8, 10, 11, 24, 299
al-Baqarah, 106, 240
al-Biruni, 37, 38
al-Ḥifnāwi, 15, 26
Ali Mustafa Ya'qub, 3, 11, 23, 27, 283
al-Jāḥiẓ, 95
al-Jawābī, 15, 27
al-Khaṭīb, 3, 13, 14, 15, 16, 27, 51, 62, 70, 76, 79, 84, 124, 169, 171, 215, 220, 240, 248, 280, 283, 284, 290, 291, 292, 293, 295, 325, 336
al-Maudūdī, 38

al-Mubarrad, 95, 96
al-Muwaṭṭa', 45, 118, 179, 341
al-Quds, 141
al-Qur'an, 2, 3, 4, 5, 9, 13, 20, 32, 38, 42, 45, 48, 54, 57, 58, 61, 63, 64, 74, 76, 77, 79, 96, 113, 124, 126, 130, 131, 140, 143, 147, 157, 160, 162, 172, 176, 177, 179, 180, 187, 197, 210, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 241, 244, 245, 248, 256, 258, 260, 271, 278, 288, 292, 323, 325, 332, 339, 341
al-Qur'an, 1
Arab, 5, 6, 10, 21, 26, 32, 33, 36, 40, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 52, 57, 62, 65, 73, 74, 95, 96, 137, 143, 147, 151, 155, 156, 157, 159, 184, 199, 210, 211, 237, 250, 251, 252, 253, 255, 280, 283, 288, 327, 330
Argumentum e silentio, 175, 332
ar-Risālah, 15, 190, 336, 338
Arthur John Arberry, 6
aṣḥāb, 66, 109, 184
aṣ-Ṣāliḥ, 14, 26, 290, 295, 296
asS, 69, 87, 116, 296
as-Sibā'ī, 9, 13, 21, 51, 65, 77, 84, 232, 234, 247, 279
asy-Syāfi'ī, 15, 16, 54, 82, 118, 127, 158, 168, 173, 178, 179, 185, 190, 193, 202, 210, 236, 263, 264, 267, 276, 277, 324
At-Tirmasī, 14, 339
az-Zahrānī, 79, 82, 83, 322, 323
az-Zuhrī, 7, 8, 23, 69, 81, 82, 84, 85, 103, 104, 109, 123, 140, 151, 152, 153, 158, 165, 181, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 204, 226, 232, 233, 236, 238, 257, 261, 295, 324

B

bālig, 112
back projection, 24, 162, 163, 164, 188, 192, 197, 276, 330, 331
Barat, 4, 7, 11, 21, 34, 38, 41, 42, 134, 229, 249, 252, 297, 299, 325, 341, 342
Baṣrah, 95, 98, 99, 101, 146, 154, 172
Beirut, 44, 47, 335, 336, 337, 338, 339, 341
Bernard Lewis, 155
biografi, 27, 29, 33, 47, 71, 115, 119, 130, 191, 193, 194, 200, 201

C

Cairo, 10, 33, 35, 40, 155, 210, 211, 280, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342
Cambridge, 7, 33, 34, 35, 36, 43, 284, 339, 341
Canada, 49

College of Science, 32, 33, 36, 39, 40, 43
Colorado, 35
common link, 24, 169, 170, 172, 173, 174, 176, 202, 203, 204, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 330, 331

D

ḍābiṭ, 16, 112, 113, 128, 142
Damaskus, 45, 141, 156, 340
Daumat al-Jandal, 62, 327
David Samuel Margoliouth, 5
Delhi, 32, 33
Deoband, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 43
Dewan Bahasa, 211
Dictating the aḥādīth, 68
Dimām ibn S'labah, 106
disertasi, 7, 34, 36, 206, 333
documentary evidence, 6
Doktor, 43, 134, 155, 156, 211
doktrin, 4, 6, 24, 135, 138, 143, 158, 162, 163, 185, 186, 193, 194, 195, 197, 206, 210, 254, 256
dokumen, 8, 18, 27, 63, 68, 115, 118, 135, 169, 233
dokumentasi, 27, 200, 298
Dubai, 49

E

eksplanasi, 1

F

Fāḍil, 33
Fairūzabādī, 82, 337
Fakultas Syariah, 35
family isnād, 199, 200, 268, 272, 275, 331
Family Isnād, 167, 199
fiqh klasik, 6, 47, 185, 186, 187
fitnah, 9, 97, 107, 111, 165, 167, 197, 198, 248, 261, 262, 301, 324, 330, 331
fungsional, 1
fuqahā', 54, 109, 324

G

ganīmah, 63
garīb al-ḥadīs", 120
Garīb muṭlaq, 171
global, 1
Goldziher, 5, 21, 22, 23, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 156, 187, 227, 233, 250, 252, 254, 255, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 300, 324, 329, 330, 340
Gymnasium Klasikal, 155

H

Ḥijaz, 101
ḥaddas, 48, 65, 69, 72, 119, 284, 328
ḥasan garīb, 130
ḥujjah, 220, 224, 269, 287
hadis, xii, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,

33, 34, 35, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 53, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333

Hadis, 1, 2, 13, 14, 15, 20, 23, 24, 27, 51, 57, 61, 74, 75, 76, 94, 98, 99, 100, 105, 130, 134, 135, 137, 138, 142, 156, 164, 170, 171, 172, 175, 179, 181, 186, 191, 206, 212, 215, 218, 220, 222, 223, 235, 249, 259, 263, 265, 268, 269, 271, 276, 279, 282, 286,뒨287, 322, 325, 337, 338, 339, 340, 341, 343

hermeneutics, 18

hermeneutika, 19

Hijriyah, 7, 20, 46, 66, 97, 138, 144, 159, 160, 198, 229, 330

historical explanation, 18

Historical method, 238

Hongaria, 4, 133, 134

hukum Islam, 41, 46, 251, 252, 253, 255, 256

I

Ibn ‘Asākir, 64, 147, 340

Ibn ‘Uyainah, 163, 192, 276

Ibn al-Mubārak, 68, 82, 112, 118, 237

Ibn al-Muqaffa‘, 158
Ibn al-Qayyim, 129, 130, 293
Ibn Ḥajar, 53, 57, 64, 68, 71, 73, 74, 75, 199, 267, 274, 275, 277, 283, 336
Ibn Ḥanbal, 59, 60, 67, 68, 71, 100, 105, 192, 341
Ibn Isḥāq, 102, 103, 104, 260
Ibn Qutaibah, 96
Ibn Sīrīn, 9, 68, 78, 97, 109, 165, 166, 167, 198, 261, 324, 331
Ibn Syihāb az-Zuhrī, 7, 82, 225, 237, 238
Ignaz Goldziher, 4, 23, 26, 27, 30, 44, 133, 250, 325, 326, 339
ijma‘, 107
ijmā‘, 17, 124, 125, 126
Imām al-Bukhārī, 45, 46, 216, 226
Imām Mālik, 7, 48, 81
Imām Muslim, 45, 129, 342
Imam an-Nasā’ī, 47
Imtiyāz Aḥmad, 83
India, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 46, 280, 337
Indonesia, 11, 44, 45, 46, 47, 49, 325, 326, 342
Inggris, 4, 5, 6, 26, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 43, 45, 48, 49, 134, 155, 156, 261, 326
Inkonsistensi internal, 186
insider, 18, 30
intelligible, 18
Islam, xii, 1, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 21, 22, 23, 26, 27, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 74, 75, 77, 84, 94, 96, 97, 102, 104, 105, 108, 109, 111, 128, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 152, 156, 157, 159, 160, 161, 165, 176, 177, 178, 186, 187, 197, 198, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 242, 243, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 265, 279, 284, 285, 290, 291, 292, 293, 296, 299, 301, 322, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 337, 338, 340, 341, 342, 343
islamisis, 2, 6, 7, 9, 11, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 30, 34, 44, 52, 84, 94, 133, 176, 236, 249, 250, 252, 253, 254, 256, 260, 277, 279, 290, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 323, 324, 326, 329, 330
isnād, 5, 6, 8, 9, 16, 22, 24, 75, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 111, 114, 116, 118, 129, 131, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 176, 188, 189, 190,

192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 207, 209, 222, 223, 250, 256, 257, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 272, 274, 275, 276, 277, 285, 324, 328, 329, 330, 331

J

jāhiliyah, 52
jāhiliyyah, 9, 137
Jamā'at Islāmī, 38
Jamāl 'Abd an-Nāṣir, 40
Jawaharlal Nehru, 37
Joseph Schacht, 5, 23, 24, 26, 27, 30, 34, 44, 154, 156, 176, 250, 252, 255, 297, 325, 326, 339, 340
Jum'at, 123, 181, 258
jumhūr, 171, 215
Juynboll, 21, 22, 27, 174, 217, 218, 222, 223, 224, 225, 227, 233, 341

K

Kamaruddin Amin, 10, 24, 27, 265
Khālid Faiṣal ibn 'Abd al-'Azīz, 10
Khalifah, 7, 9, 81, 84, 145, 147, 151, 165, 166, 167, 215
Khawārij, 113, 148, 215
khulafa' ar-rasyidin, 108
Khurāsān, 101, 255, 280
kitābah, 82
kodifikasi, 2
kontemporer, 1, 11, 12, 57
kritik hadis, 8, 45, 105, 107, 111, 126, 131, 142, 174, 187, 233, 262, 290, 330
kritik matan, 20, 121, 126
kritik sanad, 117, 163, 226
Kufah, 96, 99, 101, 105, 178, 186, 206
Kuntowijoyo, 18, 19, 341

L

lam yakūnū yas'alūna, 9, 199
Leipzig, 5, 134, 155
liberal, 41
library research, 25
Liga Muslim, 36, 37, 38, 39
London, 5, 36, 155, 205, 340

M

Ma'arif, 11, 24, 325, 341
ma'ṣūm, 109
Madinah, 33, 45, 62, 63, 64, 80, 98, 99, 101, 105, 109, 146, 158, 159, 163, 169, 178, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 194, 206, 208, 236, 241, 274, 293, 294, 322, 327
Makkah, 33, 34, 62, 63, 98, 99, 100, 101, 105, 134, 141, 145, 153, 223, 224, 258, 281, 327
Malaysia, 46, 49, 323, 326
maqṭū', 14
matan, 8, 15, 16, 18, 20, 23, 25, 108, 109, 111, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 142, 215,

226, 271, 286, 287, 290, 293, 297, 301, 325, 329
Maulānā Ḥusain Aḥmad Madanī, 37
Maulānā Muḥammad Ilyās, 37
mauqūf, 14, 76, 79, 287, 322
Mesir, 4, 10, 21, 27, 40, 41, 42, 98, 99, 134, 159, 178, 217, 280, 341
Metode imlā', 68
Metode lisan, 66
Metode peragaan praktis, 66
Metode tanya-jawab, 68
Metode tulisan, 66
modifikasi, 5
mu'āraḍah, 8, 121, 126, 286, 328, 329
Mu'āwiyah, 62, 64, 71, 80, 89, 140, 147, 148, 167, 198, 215, 238, 262, 273, 280, 331
Mu'jam aṭ-Ṭabrānī, 46
Mu'tazilah, 113, 131
mudallis, 16
muḥaddis, *13*
Muḥammad 'Alī, 40
muḥaddis, *1*, *13*, *16*, *20*, *45*, *51*, *72*, *82*, *96*, *105*, *109*, *110*, *111*, *112*, *113*, *114*, *115*, *118*, *119*, *120*, *126*, *128*, *131*, *170*, *174*, *187*, *215*, *216*, *219*, *220*, *260*, *262*, *286*, *290*, *293*, *296*, *324*, *325*, *328*, *329*, *332*
muḥaddis", 8
Muḥammad 'Alī Jinnah, 36
Muḥammad Amīn al-Miṣrī, 34
Muḥammad Bahā' ad-Dīn, 23
Muḥammad ibn Sīrīn, 9, 69, 87, 100
Muḥammad Iqbāl, 36
Muḥammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, 6, 31
Muḥammad Najīb, 40
Mujāhid, 64, 85
mujmal, 1
mursal, 16, 76, 120, 324
murū'ah, 112, 119
muṣḥaf, 48, 64, 79
Muṣṭafā as-Sibā'ī, 7, 16, 21, 27, 290, 297, 325
Muslim Studies, 4, 26, 134, 340
muslimīn, 217
Musnad Aḥmad, 45, 102, 140, 264, 272, 282
mustakhrajāt, 46
musykil, 20
muṭlaq, 1
mutawātir, 3, 174, 204, 219, 220, 221, 222, 225, 229, 234, 262

N

Nabi, 1
Nabi Muhammad, 2, 22, 23, 42, 47, 53, 94, 134, 151, 161, 164, 253
Nabi saw., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 29, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83,

93, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 112, 115, 119, 121, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 191, 192, 198, 202, 205, 206, 207, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 236, 237, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 250, 251, 253, 256, 258, 259, 260, 261, 268, 270, 271, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 288, 290, 292, 293, 296, 300, 301, 322, 323, 327, 328, 330, 331, 332
Naqd Mutūn, 126, 335

O

otentisitas, 1
otentisitas hadis, 4, 6, 8, 11, 15, 27, 28, 29, 44, 127, 141, 236, 250, 325, 329
otoritas, 5, 13, 22, 24, 29, 46, 54, 55, 61, 152, 157, 161, 162, 164, 167, 173, 176, 178, 185, 194, 201, 202, 218, 239, 249, 259
outsider, 18, 30, 297, 298

P

Pakistan, 33, 38, 39, 43, 48, 337
Partai Kongres, 36, 37, 38
pembelaan, 12, 30, 138, 158, 236, 240, 249, 257, 290, 295, 297, 300, 324, 330
pemikiran, xii, 5, 7, 11, 12, 13, 15, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 41, 42, 46, 61, 94, 95, 143, 148, 177, 192, 217, 218, 222, 229, 235, 250, 251, 288, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 333
pencarian makna *(meaning)*, 25
penelitian kepustakaan, 25
pengukuran *(measurement)*, 25
periwayat, 3, 8, 16, 17, 20, 23, 24, 45, 46, 75, 82, 97, 99, 100, 101, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 142, 143, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 188, 194, 199, 202, 203, 204, 221, 223, 241,뒨243, 262, 264, 266, 268, 269, 272, 274, 275, 276, 282, 283, 286, 288, 289, 294, 323, 328, 329, 331, 332
Perjanjian Baru, 49

Perjanjian Lama, 49, 135
Plato, 18
Poespoprodjo, 25, 342
practical demonstration, 66
Princeton University, 35

Q

Qatar, 33, 34, 35, 36, 43
Qubbah Ṣakhra, 141
Questions and answers, 68
qurrā', 64

R

rāwī, 45, 66, 188
Rahman, 5, 10, 11, 21, 22, 27, 47, 152, 249, 251, 288, 299, 300, 342
Raja Fārūq, 40
Raja Faiṣal, 10, 284
Rasul, 13, 55, 125, 157, 222
Revolusi Juli, 40
riḥlah, 104, 280
Risālah at-Tauḥīd, 218, 335
riwāyah bi al-lafẓ, 4
riwāyah bi al-ma'nā, 4, 10
Robson, 102, 103, 191, 192, 198, 200, 278, 342

S

s, *15*, *16*, *113*, *114*, *127*, *169*, *172*, *174*, *267*, *268*, *269*, *275*, *277*, *294*
ṣāḥib, 67, 72
ṣaḥīḥ, 6, 15, 16, 18, 20, 76, 81, 97, 102, 105, 106, 109, 112, 126, 131, 164, 169, 170, 174, 175, 187, 205, 216, 218, 222, 224, 226, 233, 244, 246, 250, 267, 282, 285, 286, 287, 291, 294, 295, 323, 324, 328
Ṣalāḥ ad-Dīn al-Idlibī, 18
Saḥīḥ al-Bukhārī, 213
sahabat, 1, 2, 3, 6, 7, 8, 14, 16, 24, 45, 48, 53, 55, 61, 63, 65, 66, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 106, 107, 108, 115, 121, 126, 130, 137, 139, 145, 146, 149, 151, 153, 159, 160, 162, 163, 166, 170, 171, 173, 174, 184, 188, 205, 212, 214, 219, 220, 223, 225, 226, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 254, 262, 266, 279, 281, 283, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 300, 322, 323, 324, 327, 328, 331, 332
Salāmah Mūsā, 42
sanad, 8, 9, 15, 16, 23, 25, 45, 46, 76, 81, 82, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 111, 112, 117, 119, 120, 126, 127, 128, 130, 142, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 188, 189, 191, 192, 193, 199, 201, 202, 215, 217, 226, 257, 262, 263, 264, 268, 272, 275, 276, 278,

279, 283, 287, 293, 295, 297, 301, 323, 324, 328
sarjana muslim, 10, 21, 23, 95, 249, 253, 324, 326
sarjana non muslim, 10
Saudi Arabia, 35, 49, 299
Schacht, 6, 10, 22, 23, 24, 26, 34, 46, 54, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 199, 200, 뒨201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 236, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 275, 276, 297, 298, 299, 324, 329, 330, 331, 332, 336, 342
sejarah, 8, 17, 18, 19, 42, 47, 48, 107, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 125, 126, 134, 135, 148, 160, 187, 197, 198, 210, 211, 235, 246, 250, 253, 255, 262, 278, 288, 290, 328
sekularisme, 42
sīrah an-nabawiyyah, 18
struktural, 1
subjective mind, 19
Sufyān ibn ‘Uyainah, 72, 82, 90, 123, 274, 275, 277
Sunan Abū Dāwud, 46
Sunan an-Nasā'ī, 46
Sunan at-Tirmiz, *46*
Sunan Ibn Mājah, 46, 48, 226, 264, 341
sunnah, xii, 5, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 29, 42, 44, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 95, 113, 124, 125, 126, 129, 130, 137, 138, 143, 144, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 166, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 236, 241, 248, 250, 251, 252, 256, 257, 292, 293, 296, 297, 301, 322, 327, 329, 330, 331, 332, 333
sunnah qauliyyah, 13, 219
syāhid, 117, 262
syāz", 16, 127, 142, 329
Syam, 139, 141, 145, 153
Syria, 4, 5, 21, 98, 99, 105, 134, 158, 194, 211, 217

T

Ṭāha Ḥusain, 42
tābi'īn, 6, 73, 76, 78, 82, 84, 85, 88, 97, 104, 109, 123, 153, 162, 203, 205, 212, 220, 231, 251, 254, 262, 266,

285, 290, 292, 300, 322, 328, 332
tābi‘in, 14
tadwīn, 21, 82, 83, 84, 324
taḥdīs", 70, 284
taḥqīq, 47, 48
taṣnīf, 82, 83
Timur Tengah, 155, 205, 342
Toby Lester, 48
Turki, 5, 41, 44, 46, 47, 326

U

umat Islam, 9, 36, 37, 38, 39, 48, 55, 65, 135, 160, 227, 255, 291, 292, 293, 296
Umayyah, 2, 62, 80, 81, 138, 140, 144, 148, 151, 152, 153, 158, 159, 165, 166, 177, 229, 238, 254, 261, 280, 282, 330
understanding, 19
Universitas al-Azhar, 33, 40, 43, 217
Universitas al-Malik ‘Abdul‘azīz, 34
Universitas Budapest, 4, 133, 134
Universitas Cairo, 155, 211
Universitas Liga Arab, 211
Universitas Riyād, 34
University of Colorado, 35
University of Michigan, 35
Urdu, 44, 45, 47, 48, 326
uṣūl al-fiqh, 113
Uṡn ibn ‘Affān, 2

V

verbal teaching, 66
verstehen, 18, 19

W

Wahyuddin Darmalaksana, 23, 27
Waliyullāh ad-Dihlawī, 33
wawancara, 27, 283
written medium, 66

Y

Yahudi, 4, 9, 97, 133, 134, 154, 250, 251, 258
Yamamah, 47
Yaman, 63, 98, 99, 105, 177

Z

ẓannī, 219, 220, 227, 332
Zaid ibn Ṡbit, 2

LAMPIRAN

Lampiran 1: Copy Statemen Prof. A. J. Arberry

Pembroke College,
Cambridge.
16 February 1967.

No doubt the most important field of research, relative to the study of Hadith, is the discovery, verification, and evaluation of the smaller collections of Traditions antedating the six canonical collections of al-Bukhari, Muslim and the rest. In this field Dr Azmi has done pioneer work of the highest value, and he has done it according to the exact standards of scholarship. The thesis which he presented, and for which Cambridge conferred on him the degree of Ph.D., is in my opinion one of the most exciting and original investigations in this field of modern times.

Professor A.J.Arberry

Lampiran 2: Copy Piagam Hadiah Internasional Raja Faiṣal untuk Studi Islam

بسم الله الرحمن الرحيم

براءة جائزة الملك فيصل العالمية
للدراسات الإسلامية

إن هيئة جائزة الملك فيصل العالمية بعد اطلاعها على نظام جائزة الملك فيصل العالمية
المصادق عليه من مجلس أمناء مؤسسة الملك فيصل الخيرية بالقرار رقم ٦٦/١١/٩٨
وتاريخ ١٠/٨/١٣٩٨ هـ، وعلى محضر لجنة الترشيح والاختيار لجائزة الملك
فيصل العالمية للدراسات الإسلامية بتاريخ ٢٦ صفر ١٤٠٠هـ، تقرر منح :

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي

جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية لهذا العام ١٤٠٠ هـ،
تقديراً لجهوده في حقل الدراسات التي تناولت السنة النبوية والمتمثلة
فيما يلي :

١- إن كتابه « دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه » يعد عملاً أكاديمياً
جيداً يفصح عن جهد علمي محمود وولاء صادق للسنة النبوية مع
الالتزام بالمنهج العلمي في البحث، والدفاع عن السنة الشريفة بتصديه لآراء
المستشرقين ومناقشتها مناقشة علمية ورد شبهاتهم ونقد آرائهم بالأدلة الدامغة، وإسقاط
الروايات الضعيفة التي اعتمدوها والكشف في وضوح عن خطأ فهمهم لبعض الروايات
العربية . وبذلك يقف كتابه في المقدمة مع الدراسات المعاصرة الجيدة في تاريخ الحديث
ويسهم بنصيب موفور في خدمة السنة النبوية من ناحية تاريخها وتدوينها وتصنيفها ودحض شبهات الخصوم.

٢- إن كتاب « صحيح ابن خزيمة » الذي نشره وحققه يعد من أهم الكتب بعد صحيحي البخاري ومسلم،
وقد بذل جهداً كبيراً في مقابلة نسخته الفريدة بكتب الأحاديث الأخرى وصوب أخطاءها وخرج
أحاديثها وأبان الحكم عليها ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، الأمر الذي يدل على تمكنه من علم
الحديث حتى أخرج عملاً علمياً كبيراً اقتضى جهداً ضخماً أضاف به إلى المكتبة الحديثية جديداً، وحقق بذلك
أملاً تطلع إليه الكثيرون من المعنيين بالسنة النبوية .

٣- إن مشروعه « الكمبيوتر واستعماله في خدمة السنة النبوية » يقدم تجربة فعلية أولية باللغة العربية
في استخدام الحاسب الآلي في حقل الدراسات الحديثية، وذلك عمل ضخم يستنفد الاستعمال له
الكثير من الوقت والجهد، ولا شك أن عمله هذا عندما يكتمل سيكون له نفع عظيم يتمثل في إيجاد
الموسوعة الحديثية وهي عمل ضخم تمس الحاجة إليه .

وإن هيئة الجائزة إذ تمنحه ذلك فإنها ترجو الله له السداد والتوفيق في خدمة السنة النبوية الشريفة
والله ولي التوفيق

صدرت في الرياض بتاريخ الخامس والعشرين من ربيع الأول ١٤٠٠ هـ
الموافق ١٢ فبراير ١٩٨٠ م

رئيس هيئة الجائزة
[signature]
فهد بن عبد العزيز

Lampiran 3: CV. Al-A'ẓamī yang dikirim Aqil M. Azmi, Ph.D

Curriculum Vitae

MOḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ

- **Birth:** Was born in the early 1930 s, in the city of Mau Nath Bhanjan, Uttar Pradesh, India.
- **Marital Status:** Married, with three children.
- **Nationality:** Saudi since 1401A.H./1981C.E.
- **Degrees:**
  - *Fāḍil (B.A)* from Dārul-'Ulūm, Deoband, U.P., India, in 1373A.H./1952C.E. This is the most prestigious institute for Islamic studies in the Indian subcontinent. The Fāḍil degree is the highest degree that was offered in Dārul-'Ulūm at that period.
  - *Al-'Ālamiya ma'a ijāzat at-Tadrīs (M.A)* from al-Azhar University, Cairo, Egypt, in 1376A.H./1955C.E. Al-Azhar is the most prestigious institute for Islamic studies in the Muslim world.
  - *Ph.D* from Cambridge University, Cambridge, England, in 1966. The Ph.D was done under the direction of Prof. A.J. Arberry and later under Prof. R.B. Serjeant, and the dissertation was: *Studies in Early Ḥadīth Literature.*
- **Work Experience:**
  - Librarian at the National Library of State of Qatar, 1955-68, except for the period 1964-66 (away for Ph.D work).
  - Assistant and then associate professor at the College of Sharī'a and Islamic Studies in Makkah, Saudi Arabia, 1388-93A.H./1968-73C.E. Helped in the creation of the graduate department of the college with the late Dr. Amīn al-Miṣrī.
  - Associate and then full Professor (1393-1411A.H./1973-91C.E.), Dept. of Islamic Studies at the College of Education, King Sa'ūd University (formerly, University of Riyāḍ). Supervised over ten Masters and Ph.D theses as well as attended the examination of dozens in many universities.
  - Chairman of the Dept. of Islamic Studies (Qism at-Thaqāfa al-Islāmiyya), College of Education, King Sa'ūd University.
  - Visiting Scholar at the University of Michigan, Ann Arbor, Michigan, 1981-82.
  - Visiting Fellow of St. Cross College, Oxford, England, during Hilary term 1987.
  - Visiting Scholar at the University of Colorado, Boulder, Colorado, USA, 1989-91.
  - King Faiṣal Visiting Professor of Islamic Studies at Princeton University, Princeton, New Jersey, 1992.

- **Membership:**
  - Former member of committee for promotion to professorship, University of Punjab, Pakistan.
  - Former member of the academic council, Imām Muḥammad bin Sa'ūd University, Riyāḍ, 1400-2A.H./1980-2C.E.
  - Member of committee for promotion, University of Malaysia.
  - Former board member of the King Faiṣal International Schools, Riyāḍ, Saudi Arabia.
  - Board member of King Faiṣal Center for Research & Islamic Studies, Riyāḍ.
  - A member of the King Faiṣal International Award selection committee in Islamic studies, 1401-8A.H./1981-8C.E.
  - Honorary Professor, Department of Islamic Studies, University of Wales, England.

- **Awards:**
  - King Faiṣal International Award for Islamic Studies in the field of Sunna of the Prophet, in 1400A.H./1980C.E.
  - King Khalid Award of Merits, First Degree, in 1402A.H./1982C.E.

- **Contributions:**
  - *Studies in Early Ḥadīth Literature*
    First edition, al-Maktab al-Islāmī, Beirut, 1388A.H./1968C.E.,
    Second edition, American Trust Publications, Indianapolis, 1398A.H./1978C.E.,
    Third edition, American Trust Publications, Indianapolis, 1408A.H./1988C.E.,
    Many imprints later on.

    This is the my Ph.D thesis. Prof. A.J. Arberry wrote the foreword to the thesis, saying: ... *In this field Dr. Azmi has done pioneer work of the highest value, and he has done it according to the exact standards of scholarship. The thesis which he presented, and for which Cambridge conferred on him the degree of Ph.D, is in my opinion one of the most exciting and original investigations in this field of modern times.*

    A classic work written originally in English, and which has been further translated into Turkish (1993 C.E.), Indonesian (1994 C.E.) and Urdu. One of the main contributions of this work was to show that the Sunna of the Prophet was recorded from the time of the Prophet and onward. Proving the falsity of the claim that it was recorded during the second or third century A.H.

    This book has been used as a textbook in many universities East as well in the west.

  - A critical edition of *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaima*, four volumes,
    First edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1390-9A.H./1970-9C.E.,

Third edition, Arabic Printing Press, Riyāḍ, 1402A.H./1982C.E.,
Fourth edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1413A.H./1993C.E.,
Fifth edition, Azami Publishing House, 1430A.H./2009C.E.
Many imprints later on.

It was the editor who discovered this monumental work, which for centuries it was thought to be lost, then critically edited it. This is one of the two books for which the King Faiṣal International Award was conferred upon al-A'ẓamī.

- *As-Sunan al-Kubrā* of an-Nasā'ī
The author discovered the manuscript in 1960. By 1964 an article concerning the manuscript s existence appeared in Majallat Ma'had al-Makhṭūṭāt, a famous journal published in Cairo. After almost ten years, however, Shaikh Sharafuddīn of Bombay announced his discovery of the manuscript in a somewhat dramatic way.

- A critical edition of *al-'ilal* by Ibn al-Madīnī
First edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1392A.H./1972C.E.,
Second edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1394A.H./1974C.E.

- *Kuttāb An-Nabī (PBUH)*
First edition, al-Maktab al-Islamī, Damascus, 1394A.H./1974C.E.,
Second edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1398A.H./1978C.E.,
Third edition, Arabic Printing Press, Riyadh, 1401A.H./1981C.E.,
Fourth edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1403A.H./1983C.E.,
Many imprints later on.

Lists the names of scribes of Prophet Muḥammad (PBUH). Early authors who wrote on this subject brought the number of the Prophet s scribes to 42. In the last five hundred years no additional names have been added to the list. This book greatly exceeds the previous number, mentioning the names of over sixty scribes. Recently this book has been translated into English.

- *Manhaj an-Naqd 'ind al-Muḥaddithīn* with critical editing of *Kitāb at-Tamīz* of Imām Muslim.
First edition, King Sa'ūd University Press, Riyāḍ, 1395A.H./1975C.E.,
Second edition, Arabic Printing Press, Riyāḍ, 1402A.H./1982C.E.,
Third edition, al-Kauther Library, Riyāḍ, 1410A.H./1990C.E.

Used as a textbook at the Islamic University of Medina. It is the only book that sheds light on the actual method applied by traditionists in the early stage (up to *c.* 400 A.H.) in criticizing Ḥadīth literature a method that has never been surpassed. One of the greatest contributions of this work was to explain what was the methodology used by the pioneers of Ḥadīth critics in evaluating the narrators, and thus the Ḥadīth itself. Now we can assert beyond any doubt theirs was the most rational and logical method. I believe that even the modern research has yet to surpass

it. This method can be summarized in a single sentence: to cross-reference each narrator s statement with his colleagues to find out the accuracy and mistakes.

- *Dirāsāt fī al-Ḥadīth an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*
  First edition, King Sa'ūd University Press, Riyāḍ 1396A.H./1976C.E.,
  Second edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1400A.H./1980C.E.,
  Third edition, Arabic Printing Press, Riyadh, 1402A.H./1982C.E.,
  Fourth edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1413A.H./1993C.E.,
  Many imprints later on.

  An extended version of my thesis, *Studies in Early Ḥadīth Literature*, and is used as a textbook for many universities.

  This was the second book for which the King Faiṣal International Award was conferred to al-A'ẓamī.

- *Ḥadīth Methodology & Literature*
  First edition, American Trust Publication, Indianapolis, 1977.
  Second edition, American Trust Publication, Indianapolis,
  Third edition, American Trust Publications, Indianapolis, 1988,
  Many imprints later on.

  Considered the most famous book for the study of Ḥadīth science and literature in English speaking countries. The work has been translated into Tamil (by al-Fassy Publications, Madras, India, 1988) and Malay, where it is used as a textbook for Malay universities and colleges. It has also been translated into Sinhali (Sri Lanka) and Turkish languages.

- *On Schacht s Origins of Muhammadan Jurisprudence*
  First edition, John Wiley & King Sa'ūd University, New York, 1405A.H./1985C.E.,
  Second edition, Cambridge Islamic Text Society, Cambridge, England, 1416A.H./1996C.E.

  It is a detailed study of Schacht s theory, regarding Sunna and its fabrication.

  In reviewing this book, the late Prof. Fazlur Rahman (University of Chicago) says: ... *the evolution of Schacht s work so far, however ... it is for the first time that we have work like Azami s; he has devoted literally years of research to the investigation of Hadith and has analyzed, tested, and passed scholarly judgment on Schacht s argument step by step, working with actual Hadith materials. This book is, indeed, an affective response to Schacht. ... Azami has, through this and other works, demonstrated himself to be an outstanding scholar of Hadith. At least, to my knowledge, he is the most well-versed and learned scholars of the Islamic science of traditions.* [JNES, vol. 47, no. 3, pp. 228-9].

  It is a textbook in graduate studies in many prestigious universities. It has been translated into Turkish (1996), Urdu (partially) and Arabic under print at the King Sa'ūd University.

- A critical edition of *Maghāzī 'Urwah bin az-Zubair*
  First edition, Maktab at-Tarbiya al-'Arabiya li Duwal al-Khalij, Riyāḍ, 1401A.H./1981C.E.,
  Second edition, no data.

  This work is a critical edition of the recollection of the earliest written material on the biography of the Prophet (PBUH) by 'Urwah bin az-Zubair, (22-93 A.H.), with a lengthy introduction.

  In his foreword, Dr. M.A. ar-Rashīd (then the director of Maktab at-Tarbiya al-'Arabiya li Duwal al-Khalij, Riyāḍ, Saudi Arabia) wrote: ... *This book was chosen among many books by the Maktab at-Tarbiya al-'Arabiya in celebrating the 15th century of Hijra owing it is known to scholars this is the first book on the Sīrah of the Prophet (PBUH).*

  This book is a firm proof that the compilation of sīrah started soon after the death of the Prophet. I accidentally discovered this work while trying to clarify the meaning of the term haddathanā (حدثنا) *etc* in my early work, *Studies in Early Ḥadīth Literature.*

  This book has also been translated and published into Urdu by Idārat Thaqāfat Islāmiya, Lahore, Pakistan (1987). The introduction has been translated into English and is under print along with the Arabic text.

- Critical edition of *Sunan Ibn Mājah*, four volumes, including computer generated concordance.
  First edition, no data,
  Second edition, Arabic Printing Press, Riyadh, 1404A.H./1984C.E.

  This edition is based on the most authentic manuscript of Sunan Ibn Mājah.

- *Al-Muḥaddithūn Min al-Yamāmah*
  First edition, al-Maktab al-Islamī, Beirut, 1414A.H./1994C.E.,
  Second edition with additional materials (in the press).

  Almost all cities in the Muslim world of the first (and later) centuries of Hijra have histories of the Hadith scholars who lived in those regions. However, nothing has been written about the educational history of the Mid-Arabian Peninsula, until now. This is the first work in this field, showing over 130 scholars who lived in that region - some of whom were outstanding in the area of Hadith. This original work details the Yamama region s development into a center of Hadith studies.

  In forewording the book, Dr. M.A. ar-Rashīd (member of Majlis ash-Shūrā, Saudi Arabia and former Dean of College of Education, Riyāḍ) wrote: ... *First book in the Arabic Islamic library about Al-Muḥaddithūn Min al-Yamāmah ... the region of Yamāmah has not been lucky to draw attention of any author who would collect the history of men of Ḥadīth among its residents or those who traveled there from their original countries till our friend and scholar Prof. M.M. al-A'zami who compiled this book from the most authentic sources ...*

  Also, Prof. 'Abdullāh at-Turkī (Minister of Islamic affair,

endowment and guidance, Saudi Arabia and former Rector of Imām Muḥammad bin Sa'ūd University, Riyād) said: *... and this contribution [of al-A'zamī] ... is an outstanding and pioneer work ... May Allāh reward my brother Dr. M.M. al-A'zamī the best possible reward for what he has done for his religion, Prophet's Sīrah and Muslims history ...*

- A critical edition of Muwaṭṭa' of Imām Mālik. Five volumes under print by Shaikh Zaid bin Sulṭān Foundation, Abu Dhabi, UAE.

- Ruwāt Muwaṭṭa' of Imām Mālik.
  In his work, Ibn Nasīruddīn (*d.* 840 A.H.) mentioned 79 persons. The author was able to unearth some new names and brought their number to 105, under print (1424A.H./2003C.E.)

- The History of the Qur'ānic Text from Revelation to Compilation A comparative Study,
  First edition, UK Islamic Academy, Leicester, England, 1423A.H./2003C.E.
  Second edition, Islamic Affairs & Charitable Activities Department, Dubai, UAE, 1429A.H./2008C.E.
  Second impression, Azami Publishing House (Saudi Arabia), IBS (Malaysia) and AlQalam (Canada), 1431A.H./2010C.E.
  The most significant contribution of this work was to show that the methodology which Zaid bin Thābit relied on while making the copy of the Qur'ān in its final shape is unequaled even in modern critical editions of any work. I was able to show that Zaid used the rule of the law of witness as described by the Qur'ān. This has not been used anywhere so meticulously.

- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī A Facsimile of the copy at Korulu (Istanbul), First edition, Azami Publishing House, in press.
  One of the most significant manuscripts of Bukhari which I discovered over thirty-five years ago. It is dated 725A.H. and contains the reading notes of many famous scholars.

- Contributed the chapter Early History and Methodology of Ḥadīth, in *Foundation of Islam*, UNESCO, Paris, 1991.

- Contributed an article on Imām al-Bukhārī in *Encyclopedia of Islam*, Istanbul, Turkey.

- Numerous articles in specialized journals.

- Participated in numerous conferences and seminars.

Forthcoming titles:

- Scribes of the Prophet, PBUH.
- Critical Methodology of the Muḥaddithīn, its Origins and Development.
- The Qur'ānic Challenge: A Promise Fulfilled.
- Rasā'il li Ibn al-Madīnī.

Research: Use of Multimedia (CD-ROM) for the innovative study of Ḥadīth into the 21st century. Since most of the Ḥadīth works were text reciptus, they were edited (for the first time) based on ancient and authenticated manuscripts. Furthermore, volumes of unprinted materials have been stored. Some 150,000 Ḥadīths in Arabic have been stored into the computer, as well as linguistic, bibliographical and geographical dictionaries. Also, I am supervising the translation of a collection of 1,050 Ḥadīths into other languages, such as Azerbaijani, German, Russian, Spanish, English, Chinese ... *etc.* The number of translations has reached to twenty.

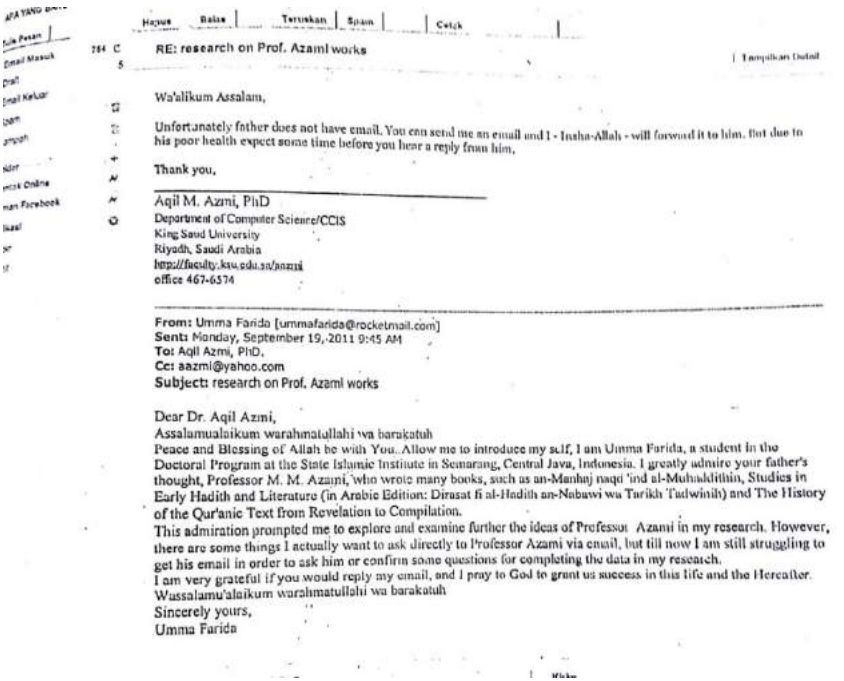
The main objective of the project is to enable researchers and scholars to locate Ḥadīth(s) by: (i) entering the word(s) and/or narrator(s), or (ii) entering the subject. This project has been going on since 1977. So far we have issued 6 prototypes of the database into a CD-ROM. The CD-ROM had the complete text of the following Hadith books, some of which are: *Ṣaḥīḥ of Imām al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ of Muslim*, *Sunan an-Nasā'ī*, *Sunan Abū Dāvūd*, *Sunan at-Tirmidhī*, *Sunan Ibn Mājah* and *Musnad of Imām Aḥmad Ibn Hanbal*; along with over 45 volumes in bibliographic data (*Rijāl*): *Taqrīb al-Tahdhīb*, by Ibn Ḥajar, *Al-Tazkirah fī Ma'rifat Rijāl al'ashara*, by al-Husainī, unpublished and *Tahdhīb al-Kamāl*, by al-Mizzī; and couple of dictionaries: *an-Nihāya* and *al-Qamūs al-Muḥīt*, by Fairozabādī. Lately, however, this entire project is on hold.

- Scribes of the Prophet, PBUH.
- Critical Methodology of the Muḥaddithūn, its Origins and Development.
- The Qur'ânic Challenge: A Promise Fulfilled.
- Rasā'il Ii Ibn al-Madīnī.

Research: Use of Multimedia (CD-ROM) for the innovative study of Ḥadīth into the 21st century. Since most of the Ḥadīth works were text reciptus, they were edited (for the first time) based on ancient and authenticated manuscripts. Furthermore, volumes of unprinted materials have been stored. Some 150,000 Ḥadīths in Arabic have been stored into the computer, as well as linguistic, bibliographical and geographical dictionaries. Also, I am supervising the translation of a collection of 1,050 Ḥadīths into other languages, such as Azerbaijani, German, Russian, Spanish, English, Chinese ... *etc.* The number of translations has reached to twenty.

The main objective of the project is to enable researchers and scholars to locate Ḥadīth(s) by: (i) entering the word(s) and/or narrator(s), or (ii) entering the subject. This project has been going on since 1977. So far we have issued 6 prototypes of the database into a CD-ROM. The CD-ROM had the complete text of the following Ḥadīth books, some of which are: *Ṣaḥīḥ of Imām al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ of Muslim, Sunan an-Nasā'ī, Sunan Abū Dāvūd, Sunan at-Tirmidhī, Sunan Ibn Mājah* and *Musnad of Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*; along with over 45 volumes in bibliographic data (*Rijāl*): *Taqrīb al-Tahdhīb*, by Ibn Ḥajar, *Al-Tazkirah fi Ma'rifat Rijāl al'ashara*, by al-Husainī, unpublished and *Tahdhīb al-Kamāl*, by al-Mizzī; and couple of dictionaries: *an-Nihāya* and *al-Qamūs al-Muḥīṭ*, by Fairozabādī. Lately, however, this entire project is on hold.

Lampiran 4: Email dari Putra-putri al-A'ẓamī



RE: research on Prof. Azami works

Wa'alikum Assalam,

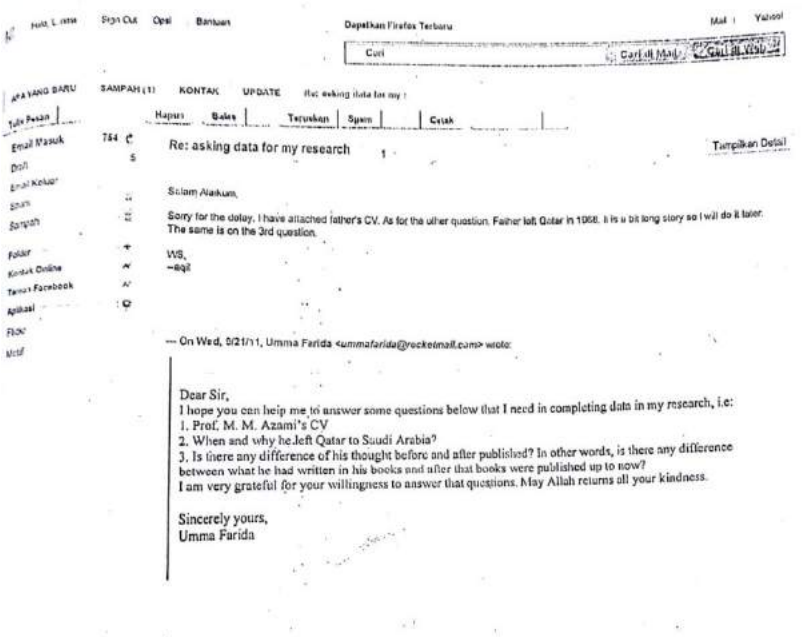
Unfortunately father does not have email. You can send me an email and I - Insha-Allah - will forward it to him. But due to his poor health expect some time before you hear a reply from him.

Thank you,

Aqil M. Azmi, PhD
Department of Computer Science/CCIS
King Saud University
Riyadh, Saudi Arabia
http://faculty.ksu.edu.sa/azmi
office 467-6574

From: Umma Farida [ummafarida@rocketmail.com]
Sent: Monday, September 19, 2011 9:45 AM
To: Aqil Azmi, PhD.
Cc: aazmi@yahoo.com
Subject: research on Prof. Azami works

Dear Dr. Aqil Azmi,
Assalamualaikum warahmatullahi wa barakatuh
Peace and Blessing of Allah be with You. Allow me to introduce my self, I am Umma Farida, a student in the Doctoral Program at the State Islamic Institute in Semarang, Central Java, Indonesia. I greatly admire your father's thought, Professor M. M. Azami, who wrote many books, such as an-Manhaj naqd 'ind al-Muhaddithin, Studies in Early Hadith and Literature (in Arabic Edition: Dirasat fi al-Hadith an-Nabawi wa Tarikh Tadwinih) and The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation.
This admiration prompted me to explore and examine further the ideas of Professor Azami in my research. However, there are some things I actually want to ask directly to Professor Azami via email, but till now I am still struggling to get his email in order to ask him or confirm some questions for completing the data in my research.
I am very grateful if you would reply my email, and I pray to God to grant us success in this life and the Hereafter.
Wassalamu'alaikum warahmatullahi wa barakatuh
Sincerely yours,
Umma Farida



Re: asking data for my research

Salam Alaikum,

Sorry for the delay. I have attached father's CV. As for the other question. Father left Qatar in 1958. It is a bit long story so I will do it later. The same is on the 3rd question.

WS,
-aqil

--- On Wed, 9/21/11, Umma Farida <ummafarida@rocketmail.com> wrote:

Dear Sir,
I hope you can help me to answer some questions below that I need in completing data in my research, i.e:
1. Prof. M. M. Azami's CV
2. When and why he left Qatar to Saudi Arabia?
3. Is there any difference of his thought before and after published? In other words, is there any difference between what he had written in his books and after that books were published up to now?
I am very grateful for your willingness to answer that questions. May Allah returns all your kindness.

Sincerely yours,
Umma Farida

RE: Prof. MM. Azami

Salam alikum dear Umma

I will try to answer these questions, but these days I am very busy so i will need some time.

Best regards

Fatima Azmi
Dept. of Mathematics.
King Saud University.

From: Umma Farida [ummafarida@rocketmail.com]
Sent: Monday, October 24, 2011 7:30 AM
To: Fatima Azmi
Subject: Prof. MM. Azami

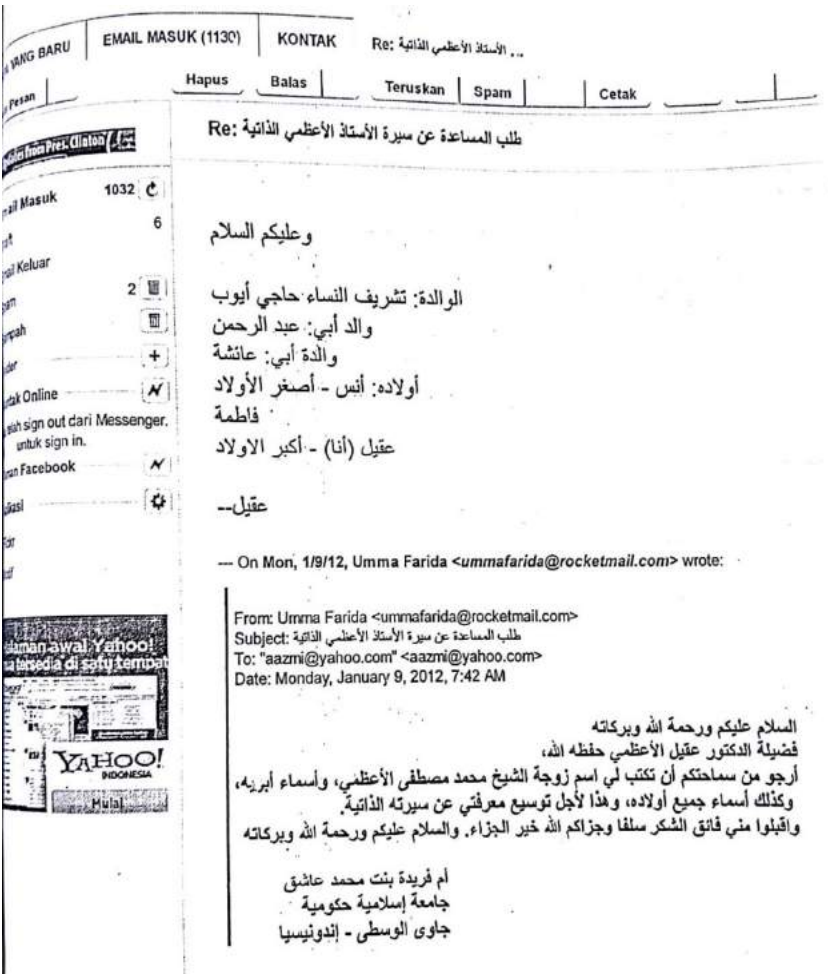
Dear Dr. Fatima Azmi,

Assalamualaikum warahmatullahi wa barakatuh
Peace and Blessing of Allah be with You. Allow me to introduce my self, I am Umma Farida, a student of State Islamic Institute in Semarang, Central Java, Indonesia. I greatly admire your father's thought, Professor M. M. Azami, who wrote many books, such as an-Manhaj naqd 'ind al-Muhaddithin, Studies in Early Hadith and Literature (in Arabic Edition: Dirasat fi al-Hadith an-Nabawi wa Tarikh Tadwinih) and The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation. It motivates me to know farther about his life and thought, and I will be glad if you can give me some informations that I need, i.e.:

1. What are his wife and children's names?
2. what are his teacher's names who influenced his thoughts?
3. Is there any difference of his thought before and after published? In other words, is there any difference between what he had written in his books and after that books were published up to now?

I'm looking forward to hearing from you soon.
Wassalamu'alaikum warahmatullahi wa barakatuh

Sincerely yours,
Umma Farida



EMAIL MASUK (1130) KONTAK Re: الأستاذ الأعظمي الذاتية ...

Hapus Balas Teruskan Spam Cetak

Re: طلب المساعدة عن سيرة الأستاذ الأعظمي الذاتية

وعليكم السلام

الوالدة: تشريف النساء حاجي أيوب
والد أبي: عبد الرحمن
والدة أبي: عائشة
أولاده: أنس - أصغر الأولاد
فاطمة
عقيل (أنا) - أكبر الاولاد

عقيل--

--- On Mon, 1/9/12, Umma Farida <*ummafarida@rocketmail.com*> wrote:

From: Umma Farida <ummafarida@rocketmail.com>
Subject: طلب المساعدة عن سيرة الأستاذ الأعظمي الذاتية
To: "aazmi@yahoo.com" <aazmi@yahoo.com>
Date: Monday, January 9, 2012, 7:42 AM

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
فضيلة الدكتور عقيل الأعظمي حفظه الله،
أرجو من سماحتكم أن تكتب لي اسم زوجة الشيخ محمد مصطفى الأعظمي، وأسماء أبريه، وكذلك أسماء جميع أولاده، وهذا لأجل توسيع معرفتي عن سيرته الذاتية.
واقبلوا مني فائق الشكر سلفا وجزاكم الله خير الجزاء. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أم فريدة بنت محمد عاشق
جامعة إسلامية حكومية
جاوى الوسطى - إندونيسيا

Lampiran 5: Transkrip wawancara

TRANSKRIP WAWANCARA

DENGAN PROF. DR. KH. ALI MUSTAFA YA'QUB

Komplek Pesantren Darus Sunnah Jl. SD Inpres No. 11 Pisangan Barat Ciputat

5 Juni 2012 Jam 07.30 WIB

Umma Farida (UF) :*Assalamu'alaikum,* Pak Kyai..

Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Ya'qub (AMY): *Wa'alaikumussalam*

UF : Saya telah membaca beberapa karya yang Bapak tulis, yang di dalamnya menunjukkan adanya hubungan yang dekat antara Bapak dengan Prof. A'ẓamī. Mohon diceritakan sejauh mana hubungan Bapak dengan Prof. A'ẓamī tersebut!

AMY : Saya pertama kali mendengar nama beliau ketika Gus Dur menyampaikan presentasi di Pondok Pesantren Tebu Ireng mengenai sumbangan Prof. A'ẓamī dalam al-Qur'an dan Hadis. Lalu, ketika saya kuliah di Riyaḍ memiliki kesempatan untuk berguru langsung kepada beliau. Bahkan, ketika beliau mendapatkan hadiah King Faisal Award saya juga hadir sebagai perwakilan ketua Persatuan Pelajar Indonesia (PPI) di Riyaḍ.

UF : Apakah selama Bapak berguru dengan Prof. A'ẓamī, beliau pernah menceritakan tentang masa kecil beliau?

AMY : Beliau itu *kan* anak petani, namun ayahnya sangat mendalami ilmu agama, dan penganut *ṭarīqah Naqsyabandiyyah.* Ayahnya memiliki ladang gandum yang jaraknya kurang lebih 50 km. dari India. Setiap menjelang Magrib, Prof. A'ẓamī berangkat menjaga ladang tersebut sendirian, karena dikhawatirkan adanya

pencurian. Aktifitas seperti ini terus dilakukan oleh beliau sampai tanaman gandum itu selesai dipanen. Hasil panen dari ladang gandum inilah yang kemudian digunakan beliau untuk melanjutkan kuliahnya di Universitas al-Azhar Mesir.

Prof. A'ẓamī melakukan perjalanan laut menuju Mesir, dengan rute dari Uttar Pradesh – Bombay – Kuwait – Bagdad – Damaskus. Setiba di Damaskus, beliau melakukan perjalanan darat menuju Cairo. Dan, dalam perjalanan dari Damaskus menuju Cairo ini beliau kecopetan. Namun karena tekadnya yang kuat, hal ini tidak menyurutkan niatnya untuk melanjutkan studi di Al-Azhar. Inilah perjuangan Prof. A'ẓamī untuk bisa melanjutkan kuliah di Mesir.

UF : Sebelum melanjutkan ke Universitas al-Azhar, Prof. A'ẓamī menempuh kuliah S1 di Dār al-'Ulūm Deoband. Saya pernah membaca tulisan John L. Esposito bahwa tokoh yang paling berpengaruh di sekolah ini adalah Syah Waliyullah ad-Dihlawī, namun dari beberapa karya Prof. A'ẓamī yang saya baca, saya belum menemukan beliau merujuk kepada pendapat Syah ad-Dihlawī. Menurut Bapak apakah ada pemikiran Syah ad-Dihlawī yang pengaruh kepada Prof. A'ẓamī?

AMY : Saya kurang tahu mengenai hal ini.

UF : Ataukah mungkin Prof. A'ẓamī pernah menceritakan kepada Bapak mengenai guru-guru yang sangat mempengaruhi pemikiran beliau?

AMY : Tidak pernah, tetapi beliau pernah menyampaikan bahwa hal yang mengilhami beliau meneliti hadis adalah ketika beliau belajar tentang sumber syair-syair Arab pada saat sedang menempuh pendidikan Magister pada Fakultas Bahasa Arab Universitas al-Azhar, yang kemudian memotivasi beliau untuk melacak otentisitas hadis, apakah sumber-sumber yang menyampaikan hadis itu

layak dipercaya ataukah tidak, bagaimana kronologi perkembangan hadis. Maka kemudian, beliau memutuskan untuk menulis disertasi yang berjudul *Studies in Early Hadith Literature* ketika kuliah di Cambridge.

Buku ini telah diuji sebanyak dua kali: Pertama, diuji dalam majlis sidang disertasi di Cambridge. Kedua, diuji oleh majlis sidang penentuan hadiah King Faiṣal Award.

Selain al-A'ẓamī yang menyanggah orientalis, memang telah ada Muhammad'Ajjāj al-Khaṭīb dan Mustafā as-Sibā'ī. Akan tetapi, kedua ulama ini menyanggah orientalis tetapi tidak pernah belajar kepada orientalis secara langsung. Ini sama halnya dengan orang yang mengkritik Barat tetapi tidak pernah belajar di Barat secara langsung. Tentu saja orang yang belajar dari sumbernya langsung lebih berkualitas. Yang menarik, beliau belajar di sarang orientalis, tetapi beliau tidak mengekor pemikiran orientalis.

UF : Bagaimana kondisi Prof. al-A'ẓamī sekarang?

AMY : Saya terakhir berkomunikasi dengan beliau ketika saya menelpon beliau dari Madinah pada bulan April 2011. Beliau sudah sangat tua, usianya lebih dari 80 tahun. Untuk berkomunikasi sudah sulit, beliau hanya berbicara sedikit-sedikit dengan suara yang lemah.

UF : Kira-kira ada tidak perubahan antara pemikiran beliau yang tertulis dalam buku-bukunya dan setelah buku tersebut dipublikasikan?

AMY : Saya kira tidak ada. Sepengetahuan saya hanya satu yang berubah dari beliau yaitu terkait pandangan beliau kepada Syaikh al-Albānī. Awalnya beliau menganggap Syaikh al-Albānī ini sebagai *al-Muḥaddiṡ al-Kabīr,* tetapi ketika Syaikh al-Albānī menerbitkan bukunya *Ṣalāt at-Tarāwīḥ* pada tahun 1377 H. dan di dalam buku tersebut, Syaikh al-Albānī mengungkapkan bahwa ṣalat tarāwīḥ yang

lebih dari sebelas raka'at hukumnya ḥaram, seperti ḥaramnya ṣalat Ḍuhur lima raka'at, atau seperti ḥaramnya ṣalah Ṣubuh tiga raka'at. Di sinilah ada perubahan pandangan Prof. Al-A'ẓamī terhadap Syaikh al-Albānī.

UF : Apakah Prof. Al-A'ẓamī pernah mengemukakan alasannya menempuh studi lanjut di Cambridge University?

AMY : Setelah selesai S2 di Universitas al-Azhar, beliau sebenarnya sudah terdaftar di Aligarh University, yang memiliki kerjasama dengan Cambridge University. Jadi, di Cambridge ini beliau tinggal melanjutkan studinya yang sebelumnya pernah ditempuh di Aligarh.

UF : Ketika saya membaca *sīrah żātiyyah* Prof. Al-A'ẓamī, beliau pernah bekerja di Qatar, lalu memutuskan untuk pindah ke Makkah. Apa alasan kepindahan beliau ke Makkah tersebut?

AMY : Prof. Al-A'ẓamī pindah ke Makkah karena beliau mengajar di Universitas al-Malik 'Abdul'azīz, yang kini menjadi Universitas Umm al-Qurā. Beliau juga termasuk pendiri Fakultas Pasca Sarjana *(Kulliyyah ad-Dirāsāt al-'Ulyā)* di sana. Lalu, pada tahun 1973 beliau pindah mengajar di King Saud University, dan di sinilah saya bertemu dengan Prof. Al-A'ẓamī.

Lampiran 6: Skema sanad hadis tentang tata cara ṣalat

Lampiran 7: Skema sanad hadis tentang perintah mencuci tangan ketika bangun tidur

Lampiran 8: Skema sanad hadis tentang kesenangan orang yang berpuasa

Lampiran 9: Nama-nama Para Sahabat yang Memiliki Tulisan Hadis dan Tulisan Lain yang berasal dari mereka

1. Abū Umāmah al-Bāhilī
   Nama aslinya Ṣudai ibn ‘Ajlān (10-81 H.). Beliau termasuk sahabat yang berpendapat membolehkan penulisan hadis. Ketika ditanya al-Ḥasan ibn Jābir tentang penulisan hadis, beliau menjawab, “Tidak apa-apa.” Hadis-hadis beliau banyak ditulis oleh al-Qāsim asy-Syāmī. Al-A‘ẓamī memasukkannya dalam daftar para sahabat penulis hadis dalam bukunya, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*(1992: 92)dan *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 40) tetapi tidak memasukkannya dalam dan *Kuttāb an-Nabī.*
2. Abū Ayyūb al-Anṣārī
   Nama aslinya Khālid ibn Zaid (w. 52 H.). Ia menuliskan beberapa hadis Nabi saw. dan dikirimkan kepada keponakannya, sebagaimana dituturkan dalam kitab *Musnad al-Imām Aḥmad,* “Saya diberitahu keponakan Abū Ayyūb al-Anṣārī, ia dikirimi surat oleh Abū Ayyūb dan diberitahu bahwa Abū Ayyūb mendengar dari Nabi saw. Al-A‘ẓamī memasukkan nama Abū Ayyūb ke dalam ketiga bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 34), *Kuttāb an-Nabī*(1981: 42). *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992: 92).
3. Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq (50 SH.-13 H,)
   Al-A‘ẓamī (1992: 92) dan ‘Ajjāj al-Khaṭīb (1997: 309) berargumen bahwa adanya hadis-hadis yang ditulis Abū Bakr adalah berdasarkan riwayat yang dikutip oleh al-Ḥākim, bersumber dari ‘Aisyah bahwasanya ia pernah mengatakan, “Ayahku (Abū Bakr) mengumpulkan hadis-hadis Nabi saw. sebanyak 500 buah. Pada suatu malam beliau tampak resak sampai saya merasa risau. Akhirnya saya bertanya, apakah ayah sedang sakit atau ada suatu hal yang ayah dengar? Esok harinya beliau menyuruhku untuk membawakan hadis-hadis

yang ada padaku. Setelah kuberikan kepada beliau, beliau lalu membakarnya. Saya lalu bertanya, "Mengapa ayah membakar hadis-hadis itu?" Beliau menjawab, "Saya khawatir apabila saya mati dan hadis-hadis itu masih ada padaku. Sebab hadis-hadis itu berasal dari orang yang saya percayai, padahal itu tidak seperti yang beliau sampaikan kepadaku, maka berarti saya telah menyebarluaskannya. Aż-Zahabī berpendapat riwayat ini tidak *ṣaḥīḥ,* sedangkan Abū Rayyah berkesimpulan bahwa menulis hadis Nabi saw. dilarang berdasarkan riwayat ini. Al-A'ẓamī menyatakan kesimpulan Abū Rayyah ini keliru dengan mengemukakan 4 (empat) alasan: (a) Para *muḥaddiṡīn* seperti aż-Zahabī dan Ibn Kaṡīr mengkritik riwayat tersebut dan menilainya lemah. (b) Dalam sanadnya terdapat nama 'Alī ibn Ṣāliḥ, dan ia tidak diketahui identitasnya. Al-Mu'allimī al-Yamānī dalam *al-Anwār al-Kāsyifah* juga menambahkan bahwa sanadnya terdapat orang-orang yang masih perlu ditinjau kembali. (c) Abū Bakr sendiri terbukti menulis hadis dan memberikan hadis-hadis tulisannya kepada orang lain, yang dibuktikan melalui surat Abū Bakr kepada Anas ibn Mālik, gubernur Bahrain, yang di dalamnya mencantumkan beberapa hadis tentang wajibnya membayar zakat bagi orang-orang Islam. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* hadis no. 1362 disebutkan, "*Bismillāhirraḥmānirraḥīm*. Surat ini berisi masalah tentang wajibnya membayar zakat, di mana hal itu telah ditetapkan oleh Nabi saw. bagi orang-orang Islam." Selengkapnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُثَنَّى الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُأَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ لَمَّا وَجَّهَهُ إِلَى الْبَحْرَيْنِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى

الْمُسْلِمِينَ وَالَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ فَمَنْ سُئِلَهَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهِهَا فَلْيُعْطِهَا وَمَنْ سُئِلَ فَوْقَهَا فَلَا يُعْطِ فِي أَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ مِنْ الْإِبِلِ فَمَا دُونَهَا مِنْ الْغَنَمِ مِنْ كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا وَعِشْرِينَ إِلَى خَمْسٍ وَثَلَاثِينَ فَفِيهَا بِنْتُ مَخَاضٍ أُنْثَى فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَثَلَاثِينَ إِلَى خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ فَفِيهَا بِنْتُ لَبُونٍ أُنْثَى فَإِذَا بَلَغَتْ سِتًّا وَأَرْبَعِينَ إِلَى سِتِّينَ فَفِيهَا حِقَّةٌ طَرُوقَةُ الْجَمَلِ فَإِذَا بَلَغَتْ وَاحِدَةً وَسِتِّينَ إِلَى خَمْسٍ وَسَبْعِينَ فَفِيهَا جَذَعَةٌ فَإِذَا بَلَغَتْ يَعْنِي سِتًّا وَسَبْعِينَ إِلَى تِسْعِينَ فَفِيهَا بِنْتَا لَبُونٍ فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَتِسْعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِيهَا حِقَّتَانِ طَرُوقَتَا الْجَمَلِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ إِلَّا أَرْبَعٌ مِنْ الْإِبِلِ فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْسًا مِنْ الْإِبِلِ فَفِيهَا شَاةٌ وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ إِلَى مِائَتَيْنِ شَاتَانِ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى مِائَتَيْنِ إِلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ فَفِيهَا ثَلَاثُ شِيَاهٍ فَإِذَا زَادَتْ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ فَفِي كُلِّ مِائَةٍ شَاةٌ فَإِذَا كَانَتْ سَائِمَةُ الرَّجُلِ نَاقِصَةً مِنْ أَرْبَعِينَ شَاةً وَاحِدَةً فَلَيْسَ فِيهَا صَدَقَةٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا وَفِي الرِّقَّةِ رُبْعُ الْعُشْرِ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ إِلَّا تِسْعِينَ وَمِائَةً فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا

(d) Abū Bakr adalah orang yang paling dekat dengan Nabi. Jika ia hendak mengumpulkan hadis-hadis Nabi saw. maka beliau tidak perlu orang lain menjadi perantara. Di samping itu, seandainya riwayat di atas itu benar, maka hal itu justru menjadi dalil dibolehkannya menulis hadis, bukan sebaliknya, karena jika Nabi saw. melarang penulisan hadis secara mutlak, maka Abū Bakr tentu tidak akan menulis hadis. Pada waktu menulis hadis, Abū Bakr tentu tidak mengetahui sedikitpun adanya larangan itu. Ini disebabkan tindakan Abū Bakr membakar tulisan-tulisan hadis—sebagaimana dalam riwayat di atas—tidak berdasarkan adanya larangan menulis hadis dari Nabi, tetapi karena khawatir kalau-kalau beliau keliru. Oleh karena itu, riwayat di atas tidak dapat dijadikan dalil untuk melarang penulisan hadis, terlepas apakah riwayat itu benar atau tidak. Al-A'ẓamī mengungkapkan, "Rasanya aneh sekali jika Abū Bakr tidak mengetahui larangan itu hingga beliau menulis hadis, sebab beliau adalah orang yang paling dekat dengan Nabi. Justru sebaliknya, Abū Bakr malah mengetahui bahwa Nabi saw. tidak melarang penulisan hadis, sebab beliau melihat sendiri sejumlah sahabat menulis hadis dalam majlis-majlis pengajian Nabi, sebagaimana dalam hadis 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Āṣ yang diriwayatkan oleh Imam Aḥmad hadis no. 6555:

حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا ابْنُ عَيَّاشٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ الْأَلْهَانِيِّ عَنْ أَبِي رَاشِدٍ الْحُبْرَانِيِّ قَالَأَتَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ فَقُلْتُ لَهُ حَدِّثْنَا مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَلْقَى بَيْنَ يَدَيَّ صَحِيفَةً فَقَالَ هَذَا مَا كَتَبَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرْتُ فِيهَا فَإِذَا فِيهَا أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِي مَا أَقُولُ إِذَا

أَصْبَحْتُ وَإِذَا أَمْسَيْتُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا أَبَا بَكْرٍ قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ رَبَّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِيكَهُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَشِرْكِهِ وَأَنْ أَقْتَرِفَ عَلَى نَفْسِي سُوءًا أَوْ أَجُرَّهُ إِلَى مُسْلِمٍ

Al-A'ẓamī memasukkan nama Abū Bakr ke dalam ketiga bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 34), *Kuttāb an-Nabī*(1981: 44-47), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992: 93-94).

4. Abū Bakrah aṡ-Saqafī

   Nama aslinya Nufai' ibn Masrūḥ (w. 51 H.). Beliau menulissurat kepada anaknya yang menjadi hakim di Sijistan. Ia mencantumkan beberapa hadis yang berkaitan dengan masalah peradilan di dalamnya.

   Al-A'ẓamī memasukkan namanya ke dalam dua bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 35) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992: 95).

5. Abū Rāfi', mantan sahaya Nabi saw.

   Abū Rāfi' wafat sebelum tahun 40 H. Abū Bakr ibn 'Abdurraḥman mengatakan bahwa ia diberi kitab oleh Abū Rāfi' yang berisi hadis-hadis tentang pembukaan ṣalat. Salamah juga menuturkan bahwa ia melihat 'Abdullāh ibn 'Abbās membawa papan-papan untuk menulis hadis-hadis *fi'l*Nabi saw. dari Abū Rāfi'. Al-A'ẓamī memasukkan nama Abū Rāfi' dalam bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 39) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih* (1992: 95).

6. Abū Sa'īd al-Khudrī

   Ia memiliki nama asli Sa'īd ibn Mālik (w. 74 H.) dan dikenal sebagai sahabat yang meriwayatkan hadis yang melarang penulisan sabda Nabi saw. Meski demikian, ia menulis hadis

untuk dirinya sendiri, sebagaimana terlihat dalam kitab *Taqyīd al-'Ilm,* al-Khaṭīb al-Bagdādī menukil ucapan Abū Sa'īd, "Kami tidak menulis apapun selain al-Qur'an dan tasyahhud"

(ما كنا نكتب شيئا غير القرآن والتشهد)

Selain mengutip riwayat dari al-Bagdādī di atas, al-A'ẓamī juga mengutip riwayat dari *Musnad Aḥmad* (1981: 7: 198) yang menjelaskan bahwa Abū Sa'īd pernah menulis surat kepada 'Abdullāh ibn 'Abbās yang di dalamnya terdapat hadis Nabi saw. yang berkaitan dengan masalah pertukaran barang (barter) sebagai berikut:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَسَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ الصَّرْفِ فَقَالَ يَدٌ بِيَدٍ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ لَا بَأْسَ فَلَقِيتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ الصَّرْفِ فَقَالَ لَا بَأْسَ فَقَالَ أَوَقَالَ ذَاكَ أَمَّا إِنَّا سَنَكْتُبُ إِلَيْهِ فَلَنْ يُفْتِيَكُمُوهُ

Al-A'ẓamī memasukkan nama AbūSa'īd dalam dua karyanya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 41) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkh* (1992: 95).

7. Abū Syāh

   Ia berasal dari Yaman. Ketika Nabi saw. usai berkhutbah dalam peristiwa penaklukan Makkah *(fatḥ Makkah),* Abū Syāh memohon kepada Nabi saw. agar isi pidato itu dituliskan untuknya, maka Nabi saw. berasabda, "Tulislah untuk Abū Syāh."(اكْتُبُوا لِأَبِي شَاه). Nama Abū Syāh dimasukkan oleh al-A'ẓamī dalam bukunya *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 40) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 96).

8. Abū Mūsā al-Asy'arī

Sahabat ini memiliki nama asli ‘Abdullāh ibn Qais (w. 42 H.). Al-A‘ẓamī mengungkapkan bahwa menurut al-Khaṭīb al-Bagdādī dan ar-Rāmahurmuzī, Abū Mūsā menentang penulisan hadis Nabi, sampai ia menghapus tulisan muridnya. Akan tetapi, Imam Aḥmad (1981: 8: 47) dan al-Baihaqī (1980: 1: 93) menuturkan bahwa ia pernah menulis surat kepada ‘Abdullāh ibn ‘Abbās dengan mencantumkan beberapa hadis Nabi saw. ‘Abdullah ibn ‘Abbās sendiri menuturkan pada waktu ia datang di Baṣrah, ia berkirim surat kepada Abū Mūsā, lalu Abū Mūsā membalasnya dan menyebutkan bahwa Nabi saw. pernah berjalan kaki...” Hadis ini selengkapnya dalam Musnad Aḥmad hadis no. 18716 yaitu:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ حَدَّثَنِي رَجُلٌ أَسْوَدُ طَوِيلٌ قَالَ جَعَلَ أَبُو التَّيَّاحِ يَنْعَتُهُ أَنَّهُ قَدِمَ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ الْبَصْرَةَ فَكَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو مُوسَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَمْشِي فَمَالَ إِلَى دَمْثٍ فِي جَنْبِ حَائِطٍ فَبَالَ ثُمَّ قَالَ كَانَ بَنَو إِسْرَائِيلَ إِذَا بَالَ أَحَدُهُمْ فَأَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ بَوْلِهِ يَتْبَعُهُ فَقَرَضَهُ بِالْمَقَارِيضِ وَقَالَ إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَبُولَ فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهِ

Al-A‘ẓamī memasukkan Abū Mūsā dalam bukunya *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 39) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 96).

9. Abū Hurairah

Nama aslinya ‘Abdurraḥman ibn Ṣakhr ad-Dausī. Ia tergolong sahabat yang banyak meriwayatkan hadis dari Nabi saw. Pada mulanya Abū Hurairah tidak memiliki buku-buku hadis sebagaimana tampak dalam riwayat Aḥmad (1981: 4: 396) hadis no. 8863:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ وَاقِدٍ الْحَرَّانِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ مُجَاهِدٍ وَالْمُغِيرَةِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَا سَمِعْنَاهُ يَقُولُمَا كَانَ أَحَدٌ أَعْلَمَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ بِيَدِهِ وَيَعِيهِ بِقَلْبِهِ وَكُنْتُ أَعِيهِ بِقَلْبِي وَلَا أَكْتُبُ بِيَدِي وَاسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْكِتَابِ عَنْهُ فَأَذِنَ لَهُ

Al-A'ẓamīmerujuk pada penjelasan Ibn Ḥajar (1980: 1: 215) bahwa masa-masa belakangan Abū Hurairah memiliki catatan-catatan hadis:

الحسن بن عمرو بن أمية قال: تحدثت عند أبي هريرة بحديث فأنكره، فقلت إني سمعت منك، فقال: إن كنت سمعته مني فهو مكتوب عندي.

Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa kualitas riwayat di atas adalah lemah *(ḍa'īf),* sebab bertentangan dengan fakta awal bahwa Abū Hurairah tidak menulis hadis, dan hanya 'Abdullāh ibn 'Amr-lah yang menulis. Kedua riwayat di atas sejatinya tidak kontradiktif dan dapat dipadukan, sebab 'Abdullāh ibn 'Amr menulis hadis di hadapan Nabi saw. semasa hidupnya, sedang Abū Hurairah pada saat itu tidak menulis hadis. Oleh karenanya, sangat dimungkinkan Abū Hurarah menulis hadis pada masa belakangan, kemudian disimpannya.

Adapun orang-orang yang menulis hadis dari Abū Hurairah yaitu: Abu Ṣāliḥ as-Sammān, Basyīr ibn Nahīk, Sa'īd al-Maqburī, 'Abdul'azīz ibn Marwān, 'Abdul'azīz ibn Hurmuz, 'Ubaidullāh ibn Mauhab al-Qurasyī, 'Uqbah ibn Abī al-

Ḥasnā', Muḥammad ibn Sīrīn, Marwān ibn al-Ḥakam, dan Hammām ibn Munabbih.

Nama Abū Hurairah dimasukkan al-A'ẓamī sebagai penulis hadis dalam bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 35) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih*(1992: 96-99).

10. Abū Hind ad-Dārī

Meski data yang diperoleh tentang Abū Hind ini sangat minim dan hanya diketahui bahwa hadis-hadisnya ditulis oleh Makḥūl, tetapi al-A'ẓamī tetap memasukkan namanya dalam *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 35) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 99) dengan mendasarkan datanya pada penelitian Nabia Abbott yang telah dipublikasikan dengan judul *Studies in Arabic Literary Papyri.*

11. Ubay ibn Ka'b ibn Qais al-Anṣārī (w. 22 H.)

Ubay adalah salah seorang sahabat yang ahli qira'at. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb sangat menghormatinya, bahkan pernah meminta fatwanya. Hadis-hadisnya banyak berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an dan ditulis oleh Abū al-'Āliyah Rufai' ibn Mahrān.

Al-A'ẓamī memasukkan nama Abū Sa'īd dalam tiga karyanya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 56), *Kuttāb an-Nabī*(1981: 56) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih*(1992: 99-100).

12 Asmā' bint 'Umais

Semula ia adalah istri Ja'far ibn Abū Ṭālib, lalu menikah dengan Abū Bakr, kemudian dengan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Ia menyimpan ṣaḥīfah yang berisi hadis-hadis Nabi. Nama Asmā' bint 'Umais dimasukkan al-A'ẓamīdalam kedua bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 50), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 100).

13. Usaid ibn Ḥuḍair al-Anṣārī

Ia pernah menulis hadis-hadis Nabi saw., keputusan-keputusan hukum yang ditetapkan oleh Abū Bakr, 'Umar, dan 'Uṡmān.

Aḥmad ibn Ḥanbal (1981: 4: 226) menyebutkan "Saya diberitahu Ibn Juraij, ia diberitahu Ikrimah ibn Khālid, dari Usaid ibn Ḥuḍair al-Anṣārī, kemudian dari seorang suku Banī Ḥārisah ini memberitahu kepada Usaid ibn Ḥuḍair bahwa ia menjadi Kepala Daerah Yamamah. Suatu ketika Marwān berkirim surat kepadanya yang berisi keterangan bahwa berdasarkan surat Mu'āwiyah yang dikirimkan kepada Marwān, orang yang kecurian barang, apabila suatu saat ia menemukan barang yang dicuri itu sudah dijual, maka ia berhak mengambil uang hasil penjualan barang curian itu. Maka Usaid menulis surat kepada Marwān, bahwa Nabi saw. dalam masalah itu memutuskan ...., demikian pula Abū Bakr, 'Umar, dan 'Uṡmān. Selengkapnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا رَوْحٌ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عِكْرِمَةُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ الْأَنْصَارِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي حَارِثَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُأَنَّهُ كَانَ عَامِلًا عَلَى الْيَمَامَةِ وَأَنَّ مَرْوَانَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَيُّمَا رَجُلٍ سُرِقَ مِنْهُ سَرِقَةٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا بِالثَّمَنِ حَيْثُ وَجَدَهَا قَالَ فَكَتَبْتُ إِلَى مَرْوَانَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ الَّذِي ابْتَاعَهَا مِنْ الَّذِي سَرَقَهَا غَيْرَ مُتَّهَمٍ خُيِّرَ سَيِّدُهَا فَإِنْ شَاءَ أَخَذَ الَّذِي سُرِقَ مِنْهُ بِالثَّمَنِ وَإِنْ شَاءَ اتَّبَعَ سَارِقَهُ قَالَ وَقَضَى بِذَلِكَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُم

Ia wafat pada masa Khalifah Marwān ibn al-Ḥakam. Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam ketiga bukunya, *Kuttab an-Nabī* (1981: 61), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 100), *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 59).

14. Anas ibn Mālik (10 SH-93 H)

Ia adalah seorang ahli hadis dan memiliki kepandaian menulis, hingga Abū Bakr pernah mengutusnya ke Bahrain untuk

memungut zakat. Ketika ia masih kecil, ibunya memohon kepada Nabi saw. untuk menjadikan anaknya, Anas ibn Mālik menjadi pelayan Nabi saw.

Aż-Zahabī menuturkan bahwa Anas memiliki 200 murid yang meriwayatkan hadis darinya. Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari Anas di antaranya Anas ibn Sīrīn, Sumāmah ibn ‘Ubaidillah ibn Anas, Ḥumaid aṭ-Ṭawīl, dan Sulaimān at-Taimī. Selain itu, Anas juga memotivasi putra-putrinya untuk menulis hadis, sebagaimana terlihat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim (2001*: 1: 135):

حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ يَعْنِي ابْنَ الْمُغِيرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ عِتْبَانَ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فَلَقِيتُ عِتْبَانَ فَقُلْتُ حَدِيثٌ بَلَغَنِي عَنْكَ قَالَ أَصَابَنِي فِي بَصَرِي بَعْضُ الشَّيْءِ فَبَعَثْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي أُحِبُّ أَنْ تَأْتِيَنِي فَتُصَلِّيَ فِي مَنْزِلِي فَأَتَّخِذَهُ مُصَلًّى قَالَ فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِهِ فَدَخَلَ وَهُوَ يُصَلِّي فِي مَنْزِلِي وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُونَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ أَسْنَدُوا عُظْمَ ذَلِكَ وَكُبْرَهُ إِلَى مَالِكِ بْنِ دُخْشُمٍ قَالُوا وَدُّوا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ وَوَدُّوا أَنَّهُ أَصَابَهُ شَرٌّ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ وَقَالَ أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ قَالُوا إِنَّهُ يَقُولُ ذَلِكَ وَمَا هُوَ فِي قَلْبِهِ قَالَ لَا يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُقَالَ أَنَسٌ فَأَعْجَبَنِي هَذَا الْحَدِيثُ فَقُلْتُ لِابْنِي اكْتُبْهُ فَكَتَبَهُ

Al-A'ẓamī menukil kutipan dari al-Khaṭīb al-Bagdādī dalam *Taqyīd al-'Ilm* bahwa Anas pernah berkata, "Orang yang tidak menuliskan hadisnya dalam buku, saya tidak akan menganggap hadisnya itu sebagai hadis (كنا لا نعد علم من لم يكتب علمه علما)." Al-A'ẓamī memasukkan Anas dalam kedua bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 49), *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 100).

15. Al-Barrā' ibn 'Āzib (w. 72 H.)
    Ad-Dārimī (1998: 54) menyebutkan bahwa Abū Wakī' diberitahu 'Abdullāh ibn Ḥanasy, "Saya melihat mereka (murid-murid al-Barrā') menulis hadis di hadapan al-Barrā':

    أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ أَخْبَرَنَا أَبُو وَكِيعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنَشٍ قَالَ : رَأَيْتُهُمْ يَكْتُبُونَ عِنْدَ الْبَرَاءِ

    Al-A'ẓamī memasukkan al-Barrā' dalam *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 50) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 104).

16. Jābir ibn Samurah (w. 74 H.)
    Ia menulis hadis dan mengirimkannya kepada 'Āmir ibn Sa'd, sebagaimana diungkap dalam *Ṣaḥīḥ Muslim (2001*: 338):

    حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَا حَدَّثَنَا حَاتِمٌ وَهُوَ ابْنُ إِسْمَعِيلَ عَنْ الْمُهَاجِرِ بْنِ مِسْمَارٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَكَتَبْتُ إِلَى جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ مَعَ غُلَامِي نَافِعٍ أَنْ أَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيَّ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ...

    Nama Jābir ibn Samurah dimasukkan al-A'ẓami dalam *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 53), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 104).

17. Jābir ibn ‘Abdullāh ibn ‘Amr (16 SH.-78 H.)
Ia merupakan sahabat yang paling akhir wafat di Madinah, pandai dalam bidang fiqh dan salah seorang mufti di Madinah saat itu. Ia juga dikenal dengan sebutan Abū ‘Abdillāh al-Anṣārī, memiliki catatan-catatan hadis tentang haji. Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari Jābir ibn ‘Abdullah antara lain: Abū Sufyān, al-Ja‘d ibn Dīnār, al-Hasan al-Baṣrī, Sulaiman ibn Qais, ‘Āmir asy-Sya‘bī, dan ‘Abdullah ibn ‘Āqil. Al-A‘ẓamī memasukkan namanya dalam *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 52) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 104).
18. Jarīr ibn ‘Abdullah al-Bajalī (w. 54 H.)
Ia menulis hadis dan mengirimkannya kepada Mu‘āwiyah, sebagaimana tertulis dalam *Musnad Aḥmad* (1981: 2: 197) bahwa ketika Jarīr ibn ‘Abdillāh dan rombongan dalam perjalanan ke Armenia, mereka ditimpa kekurangan pangan. Lalu, Jarīr menulis surat kepada Mu‘āwiyah di dalamnya disebutkan, “Saya mendengar Nabi saw. bersabda, “Barang-siapa yang tidak kasih sayang terhadap sesama manusia, maka Allah tidak akan mengasihinya”:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ قَالَكَانَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِي بَعْثٍ بِأَرْمِينِيَّةَ قَالَ فَأَصَابَتْهُمْ مَخْمَصَةٌ أَوْ مَجَاعَةٌ قَالَ فَكَتَبَ جَرِيرٌ إِلَى مُعَاوِيَةَ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ النَّاسَ لَا يَرْحَمْهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ

Al-A‘ẓamī memasukkan namanya dalam dua kitabnya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 53), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 106).
19. Ḥasan ibn ‘Alī (3-50 H.)
Ia pernah berpesan kepada anak-anak dan keponakannya agar menulis hadis (1988: 229), “Belajarlan kalian selagi masih

muda, dan kelak kalian akan menjadi pemimpin. Bagi yang tidak kuat hafalannya hendaknya ia mencatat":

تَعَلَّمُوْا فَإِنَّكُمْ صِغَارَ قَوْمِ الْيَوْمَ, تَكُوْنُوْنَ كِبَارَهُمْ غَدًا, فَمَنْ لَمْ يَحْفَظْ مِنْكُمْ فَلْيَكْتُبْ

Beliau juga menyimpan fatwa-fatwa 'Ali yang terhimpun dalam satu *ṣaḥīfah,* namun tidak ada kejelasan apakah di dalamnya terdapat hadis-hadis Nabi saw., atau hanya berisi fatwa-fatwa 'Alī saja. 'Abdurraḥman ibn Abī Lailā pernah bertanya kepada Ḥasan ibn 'Alī tentang pendapat 'Alī tentang *khiyār* (hak untuk melangsungkan atau membatalkan jual beli, nikah, dan lain-lain), maka ia meminta diambilkan kotak segi empat, lalu dikeluarkanlah sebuah *ṣaḥīfah* warna kuning dari kotak itu, dan di dalamnya tertulis fatwa 'Alī tentang *khiyār.* Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam Studies in Early Ḥadīth Literature (1978: 51) dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 107).

20. Rāfi' ibn Khadīj

Ia menyimpan hadis-hadis Nabi saw. yang tertulis di atas kulit. Aḥmad (1981: 3: 144) menuturkan bahwa ketika Marwān berkhutbah, ia menyebut-nyebut kota Makkah dan kesuciannya. Lalu, Rāfi' ibn Khadīj memanggilnya dan berkata, "Apabila kota Makkah itu suci, maka kota Madinah itu juga suci dan yang menyucikan adalan Nabi saw. Muhammad saw. Keterangan ini ada padaku, tertulis dalam kulit jenis khulani dan jika engkau menghendaki, maka aku akan membacakannya":

حَدَّثَنَا سُرَيْجٌ قَالَ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ عَنْ عُتْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍقَالَ خَطَبَ مَرْوَانُ النَّاسَ فَذَكَرَ مَكَّةَ وَحُرْمَتَهَا فَنَادَاهُ رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ فَقَالَ إِنَّ

مَكَّةَ إِنْ تَكُنْ حَرَمًا فَإِنَّ الْمَدِينَةَ حَرَمٌ حَرَّمَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَنَا فِي أَدِيمٍ خَوْلَانِيٍّ إِنْ شِئْتَ أَنْ نُقْرِئَكَهُ

Nama Rāfi‘ dimasukkan dalam daftar sahabat penulis hadis oleh al-A‘ẓamī dalam kedua bukunya, *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 54) dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 107).

21. Zaid ibn Arqam (w. 66 H.)

Ia menulis hadis dan mengirimkannya kepada Anas ibn Mālik. Aḥmad (1981: 3: 294) mengutip riwayat dari an-Naḍr ibn Anas bahwa Zaid ibn Arqam mengirimkan surat bela sungkawa kepada Anas ibn Mālik atas meninggalnya anaknya, dan orang-orang di daerahnya. Zaid mengatakan di dalam surat tersebut, “Saya akan menyampaikan kabar yang menggembirakan dari Allah untukmu, yaitu saya mendengar Nabi saw. berdoa, “Ya Allah, ampunilai dosa orang-orang Anṣar dan anak-anaknya...”:

حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍأَنَّ زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ كَتَبَ إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ زَمَنَ الْحَرَّةِ يُعَزِّيهِ فِيمَنْ قُتِلَ مِنْ وَلَدِهِ وَقَوْمِهِ وَقَالَ أُبَشِّرُكَ بِبُشْرَى مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَلِأَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ وَلِأَبْنَاءِ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ وَاغْفِرْ لِنِسَاءِ الْأَنْصَارِ وَلِنِسَاءِ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ وَلِنِسَاءِ أَبْنَاءِ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ

Zaid ibn Arqam tercatat dalam ketiga buku al-A‘ẓamī sebagai sekretaris Nabi saw. dan penulis hadis, yakni dalam buku *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 59), *Kuttaḇ an-*

Nabī(1981: 94), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 107).

22. Zaid ibn Sābit

    Ia adalah salah seorang sekretaris Nabi saw.,pernah ditugaskan oleh Abū Bakr untuk menghimpun catatan-catatan al-Qur'an*(jam' al-Qur'an),* dan membukukannya dalam satu *muṣḥaf* atas perintah 'Uṡmān ibn 'Affān. Al-A'ẓamī mengutip riwayat dari aż-Zahabī dalam *Siyar A'lām an-Nubalā'* (1995: 2: 436) Ja'far ibn Burqān mengatakan bahwa ia mendengaraz-Zuhrī berkata, "Seandainya Zaid ibn Sābit tidak menulis (hadis Nabi saw.) tentang farā'iḍ saya kira ilmu itu sudah punah."

    وقال جعفر بن برقان: سمعت الزهري يقول: لولا أن زيد بن ثابت كتب الفرائض، لرأيت أنها ستذهب من الناس

    Adapun orang-orang yang menyimpan hadis dari Zaid ibn Sābit yaitu Abū Qilābah, Kaṡīr ibn aṣ-Ṣaltm dan Kaṡīr ibn Aflaḥ.

    Zaid ibn Sābit tercatat dalam ketiga buku al-A'zamī: Studies in Early Ḥadīth Literature (1978: 59), Kuttaƀ an-Nabī(1981: 96), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 108).

23. Subai'ah al-Aslamiyyah

    Ia adalah istri Sa'd ibn Khaulah. Ia meriwayatkan hadis dari Nabi saw., dan ia juga menulis hadis untuk para *tābi'īn.* Adapun orang-orang yang menulis hadis dari Subai'ah yaitu: 'Abdullah ibn 'Utbah, 'Umar ibn 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Amr ibn 'Utbah, dan Masrūq. Namanya tercatat dalam dua buku al-A'ẓamī yaitu: *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 55), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 109).

24. Sa‘ad ibn ‘Ubādah al-Anṣārī (w. 15 H.)
Ia telah aktif menulis sejak masa jahiliyah, dan memiliki kitab-kitab yang kemudian diriwayatkan oleh beberapa anggota keluarganya, di antaranya Ismā‘īl ibn ‘Amr ibn Syuraḥbīl dan Sa‘īd ibn ‘Amr. Aḥmad (1981: 5: 439) menuturkan riwayat sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ بْنِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ عَنْ أَبِيهِأَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي كُتُبِ أَوْ فِي كِتَابِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ

Studies in Early Hadith Literature (1978: 54), *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 104-105), *dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 110).

25. Salmān al-Fārisī (w. 32 H.)
Ia menuliskan hadis-hadis Nabi saw. untuk Abū ad-Dardā’. Al-A‘ẓamī memasukkan namanya dalam *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 55), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 110).

26. As-Sā’ib ibn Yazīd (2-92 H.)
Nama as-Sā’ib dicatat al-A‘ẓamī dalam satu bukunya,*Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 110). Yaḥyā ibn Sa‘īd, salah satu murid as-Sā’ib, menulis sejumlah hadis yang berasal darinya, lalu dikirimkan kepada Ibn Lahī‘ah. Bahkan, Ibn Lahī‘ah sendiri menuturkan bahwa Yaḥyā ibn Sa‘īd mendengar sendiri hadis-hadis itu dari as-Sā’ib.

27. Samurah ibn Jundub (w. 59 H.)
Ia menghimpun hadis-hadis Nabi saw. dalam bentuk buku. Ia juga menulis surat kepada putranya yang di dalamnya dicantumkan banyak hadis-hadis Nabi, sebagaimana dituturkan Ibn Sīrīn, bahwa dalam surat itu banyak terdapat hadis-hadis

Nabi. Adapun orang-orang yang meriwayatkan kitab-kitab Samurah di antaranya: al-Ḥasan al-Baṣrī, Sulaimān ibn Samurah, dan Muḥammd ibn Sīrīn. Al-A'ẓamī memasukkannya dalam*Studies in Early Hadith Literature* (1978: 55), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 111).

28. Sahl ibn Sa'ad as-Sā'idī (9- SH.-91 H.)
Hadis-hadisnya diriwayatkan oleh putranya, 'Abbās, az-Zuhrī dan Abū Ḥāzim ibn Dīnār. Abū Ḥāzim mengumpulkan hadis-hadis Sahl ibn Sa'ad as-Sā'idī, kemudian putra Abū Ḥāzim meriwayatkan hadis-hadis tersebut. Al-A'ẓamī memasukkannnya dalam dua karyanya: *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 55), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 112).

29. Syaddād ibn Aus ibn Sābit al-Anṣarī (17 SH.-58 H.)
Ia termasuk salah seorang ahli fiqh. Al-A'ẓamī mengutip riwayat dari aż-Zahabī (1995: 2: 331) yang menunjukkan Syaddād mengimla'kan hadisnya kepada sejumlah pemuda:

روى عبد الأعلى عن رجل عن مطرف بن الشخير عن رجل – أحسبه من بني مشاجع – قال ... (تكلم شداد كلمة) فضحكنا.فقال: ما أراني إلا مفارقكما.قلنا: رحمك الله، إنك كنت لا تكاد تتكلم بكلمة، فلما تكلمت، لم نتمالك أن ضحكنا.فقال: أزودكما حديثا كان رسول الله يعلمنا في السفر والحضر.فأملى علينا، وكتبناه: " اللهم، إني أسألك الثبات في الامر، وأسألك عزيمة الرشد، وأسألك شكر نعمتك، وحسن عبادتك، وأسألك يقينا صادقاوقلباسليما، وأسألك من خير ما تعلم، وأعوذ بك من شر ما تعلم، وأستغفرك لما تعلم، إنك أنت علام الغيوب "

Al-A'ẓami memasukkan namanya dalam Studies in Early Hadith Literature (1978: 56), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 112).

30. Syamgūn al-AzdīAnsārī

Ia juga dikenal dengan sebutan Abū Raiḥanah. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (1994: 2: 20) mengutip riwayat dari 'Urwah al-A'mā bahwa pada saat Abū Raiḥanah naik perahu, ia membawa *ṣaḥīfah-ṣaḥīfah* hadis:

عن عروة الأعمى مولى بني سعد قال: ركب أبو ريحانة البحر وكانت له صحف

Al-A'ẓamī memasukkannya dalam Studies in Early Hadith Literature (1978:56), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 112).

31. Aḍ-Ḍaḥḥak ibn Sufyān al-Kilābī

Nabi saw. pernah mengirimkan surat kepada aḍ-Ḍaḥḥāk dan memerintahkan agar istri 'Āsyim aż-Zahabī diberi warisan dari diyat (denda/ ganti rugi pembunuhan) suaminya.

Pada saat yang lain, aḍ-Ḍaḥḥāk juga menulis surat kepada 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, menuturkan hadis tersebut, sebagaimana dituturkan oleh Sa'īd ibn al-Musayyib bahwa 'Umar berkata, "Diyat itu adalah untuk ahli waris yang menerima bagian sisa. Sedang istri tidak berhak atas diyat suaminya." Kemudian 'Umar dikirimi surat oleh aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Sufyān dan diberitahu bahwa Nabi saw. memberikan bagian waris kepada istri 'Asyim aż-Zahabī dari diyat suaminya.

Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam *Studies in Early Ḥadīth Literature* (1978: 51), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 112-113).

32. Aḍ-Ḍaḥḥāk ibnQais ibn Khālid al-Kilābī

Ia pernah menulis surat untuk Qais ibn al-Haiṡam seraya menyebutkan beberapa hadis Nabi, sebagaimana disampaikan al-Ḥasan bahwa ketika Yazīd ibn Mu'āwiyah wafat, Aḍ-

Ḍaḥḥākibn Qais menulis surat kepada Qais ibn al-Haiṡam sebagai berikut: *"Assalāmu'alaik, ammā ba'd*, saya mendengar Nabi saw. bersabda ..."

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ الضَّحَّاكَ بْنَ قَيْسٍكَتَبَ إِلَى قَيْسِ بْنِ الْهَيْثَمِ حِينَ مَاتَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ

...

Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam Studies in Early Ḥadīth Literature (1978: 51), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 113).

33. 'Āisyah Umm al-Mu'minīn (58 H.)

Ia meriwayatkan 2210 hadis dari Nabi saw., memiliki kemampuan membaca dengan baik, namun dalam hal menulis, masih belum ada kejelasan apakah ia mampu menulis atau tidak, meskipun ada riwayat yang menyebutkan bahwa 'Aisyah dapat menulis, seperti yang diungkap al-Bālāzurī (1978: 443) dalam *Futūh al-Buldān:*

وقال أبو اليقظان وغيره: نسب نهر مرة إلى مرة بن أبى عثمان مولى عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق، وكان سريا.سأل عائشة أم المؤمنين أن تكتب له إلى زياد وتبدأ به في عنوان كتابها..فكتبت له إليه

Namun juga dalam riwayat yang dikutip Aḥmad (1981: menyebutkan bahwa 'Āisyah tidak memiliki kemampuan menulis:

حدثنى الوليد، عن الواقدي، عن ابن أبى سبرة، عن ابن عون، عن ابن مياح، عن عائشة أنها كانت تقرأ المصحف ولا تكتب

Kedua riwayat di atas dapat dikompromikan, sebab pengertian 'menulis' dapat juga diartikan untuk mengimla'. Selain itu, 'Āisyah juga sering menerima surat dari orang-orang yang menanyakan berbagai masalah (Muslim, 1997: 369).

Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari 'Āisyah yaitu: Ziyād ibn Abū Sufyān, 'Urwah ibn az-Zubair, dan Mu'āwiyah ibn Abū Sufyan. Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 46-47), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 113-114).

34. 'Abdullāh ibn Abū Aufā (w. 86 H.)

    Ia merupakan sahabat Nabi saw. yang paling akhir wafatnya di Kufah. Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari beliau antara lain: Sālim ibn Abū Umayyah at-Taimī, dan 'Umar ibn 'Ubaidillāh.

    'Abdullah ibn Abū Aufa dicatat al-A'zami sebagai penulis hadis dalam dua karyanya: *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 42), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 114).

35. 'Abdullāh ibn az-Zubair (2073 H.)

    Ia menulis surat kepada salah seorang hakimnya yang bernama 'Abdullah ibn 'Utbah ibn Mas'ūd seraya mencantumkan sebuah hadis Nabi. Al-A'ẓamī memasukkannya dalam *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 46), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 115).

36. 'Abdullāh ibn 'Abbās (3 SH.-68 H.)

    Ia merupakan sahabat yang gigih menuntut ilmu dan sangat alim hingga memperoleh gelar *ḥibr al-ummah* (tintanya umat Islam). Ia menuturkan bahwa dirinya tidak puas menerima hadis dari satu sumber saja, sampai ia mengatakan, "Benar, untuk satu masalah saya menanyakan kepada tiga puluh orang sahabat Nabi." Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 40-42), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 115-118).

Beberapa riwayat menuturkan bahwa ia menulis hadis-hadis Nabi, sebagaimana dituturkan Salma bahwa ia pernah melihat ‘Abdullāh ibn ‘Abbās membawa papan-papan (lempengan kayu) untuk menulis hadis dari Abū Rāfi‘ tentang pekerjaan-pekerjaan Nabi saw. (Ibn Sa‘d, 1988: 2: 371):

حدثني فائد مولى عبيد الله بن علي عن عبيد الله بن علي عن جدته سلمى قالت: رأيت عبد الله ابن عباس معه ألواح يكتب عليها عن أبي رافع شيئا من فعل رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

Ia juga sering menyuruh murid-murid dan hamba-hambanya untuk menulis hadis.Muslim (2001: 13) menuturkan bahwa Ibn ‘Abbās sering menulis kitab sendiri untuk murid-muridnya, antara lain kitab yang berisi keputusan-keputusan ‘Ali ibn Abī Ṭālib, kitab ini ia tulis untuk salah seorang muridnya, Ibn Abī Mulaikah:

حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ عَمْرٍو الضَّبِّيُّ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ عَنْ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَكْتُبَ لِي كِتَابًا وَيُخْفِي عَنِّي فَقَالَ وَلَدٌ نَاصِحٌ أَنَا أَخْتَارُ لَهُ الْأُمُورَ اخْتِيَارًا وَأُخْفِي عَنْهُ قَالَ فَدَعَا بِقَضَاءِ عَلِيٍّ فَجَعَلَ يَكْتُبُ مِنْهُ أَشْيَاءَ

Ibn Ḥajar (1994: 1: 142) juga meriwayatkan bahwa Ibn ‘Abbās mendatangi Abū Rāfi‘ dan menanyakan hal-hal yang dikerjakan Nabi saw. pada hari-hari tertentu. Ibn ‘Abbās saat itu disertai seorang yang menulis hadis. Biasanya ia duduk bersama hamba-hamba-Nya seusai ṣalat. Apabila beliau membaca ayat yang belum pernah didengar penafsirannya, beliau membacanya berulang-ulang, sedang para hambanya

menulis ayat itu, dan menjelang pergi beliau menanyakannya kembali:

حدثنا محمد بن زياد حدثنا فضيل بن عياض عن فائد عن عبيد الله بن علي بن أبي رافع: كان ابن عباس يأتي أبا رافع فيقول: ما صنع النبي صلى الله عليه وسلم يوم كذا ومع ابن عباس ما يكتب ما يقول.

Meski demikian, ada juga riwayat yang menyebutkan bahwa Ibn ‘Abbās tidak mau menulis hadis, seperti keterangan dari Ṭāwus yang mengatakan bahwa apabila ada orang menulis surat kepada Ibn ‘Abbās untuk menanyakan suatu masalah, maka Ibn ‘Abbās mengatakan kepada orang itu, “Beritahukan kawanmu yang mengirim surat itu bahwa jawaban masalah itu begini, saya tidak menulis di atas kertas kecuali surat-surat dan al-Qur’an. Ada juga riwayat dari Sa‘īd ibn Jubair yang menuturkan bahwa Ibn ‘Abbās melarang penulisan hadis, bahkan mengatakan bahwa orang-orang dahulu hanya tersesat karena tulisan (al-A‘ẓamī, 1992: 117).

Akan tetapi, menurut al-A‘ẓamī riwayat yang menunjukkan penolakan Ibn ‘Abbas dalam penulisan hadis sulit diterima secara mutlak, sebab riwayat yang menunjukkan bahwa Ibn ‘Abbās sangat rajin belajar, menulis hadis untuk muridnya dan mengirimkan surat-surat yang berisi hadis-hadis kepada mereka kualitasnya lebih kuat. Oleh karena itu, perlu pemaknaan lain terhadap riwayat terkait dengan keengganannya dalam menulis hadis. Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari Ibn ‘Abbās yaitu: Ibn Abī Mulaikah, Sa‘īd ibn Jubair, ‘Alī ibn ‘Abdillah ibn ‘Abbās, ‘Ikrimah, ‘Amr ibn Dīnār, Kuraib, Mujāhid, dan Najdah al-Harūrī.

37. ‘Abdullāh ibn ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (10 SH-74 H.)

Ia terkenal sebagai sahabat yang sangat ‘ālim dan selalu meneladani Nabi saw. Al-A‘ẓamī (1978: 45-46;1992: 119-121) mengungkapkan bahwa Ibn ‘Umar menulis hadis-hadis

Nabi saw. dalam surat-suratnya. As-Saig menuturkan bahwa ia mempunyai buku-buku hadis. Sedangkan pendapat yang mengatakan bahwa ia menentang penulisan hadis tidaklah disertai dengan data yang jelas. Data yang ada hanya berupa kesimpulan Sa'īd ibn Jubair yang pernah mengatakan, "Apabila kami berbeda pendapat dengan Ibn 'Umar dalam suatu masalah, kami menulis surat untuk beliau. Seandainya beliau mengetahui isi *ṣaḥīfah*hadis yang ada pada kami, niscaya perbedaan pendapat itu sudah diputuskan antara kami berdua." Menurut al-A'ẓamī, riwayat ini tidak dapat dijadikan bukti bahwa Ibn 'Umar melarang penulisan hadis. Kekhawatiran Sa'īd ibn Jubair dimungkinkan karena Ibn 'Umar menanyakan *ṣaḥīfah* tersebut. Dengan demikian, kesimpulan Sa'īd tidak dapat dijadikan dasar terkait dengan penolakan penulisan hadis Ibn 'Umar. Selain itu, al-A'ẓamī juga menunjukkan orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari Ibn 'Umar, di antaranya: Jamīl ibn Zaid aṭ-Ṭā'ī, 'Abdul'azīz ibn Marwān, 'Abdulmalik ibn Marwān, 'Ubaidillāh ibn 'Umar, 'Umar ibn 'Ubaidillāh, dan Nāfi'.

38. 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ (27 SH.-63 H.)
Ia masuk Islam lebih dahulu daripada kedua orang tuanya, dan berhijrah ke Madinah setelah tahun VII H., serta menyaksikan para sahabat menulis hadis di Madinah, "Pada suatu saat para sahabat berada di kediaman Nabi saw. Saya juga bersama mereka, dan saya yang paling muda. Waktu itu Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa dengan sengaja berbohong atas nama-ku, maka hendaklah ia bersiap-siap masuk neraka." Setelah itu kami keluar dari rumah Nabi, saya bertanya kepada mereka, "Bagaimana kalian meriwayatkan hadis dari Nabi, sedangkan beliau bersabda seperti itu?" Mendengar pertanyaan saya itu, mereka tertawa seraya berkata, "Wahai keponakan kami, semua hadis yang kami dengar dari Nabi saw. itu sudah kami tulis dalam buku." (al-Haiṡamī, 1988: 151-152).

‘Abdullāh ibn ‘Amr sendiri tergolong sahabat yang pandai menulis dan rajin mencatat hadis-hadis Nabi saw. yang dikumpulkannya dalam suatu *ṣaḥīfah* yang diberi nama *aṣ-Ṣādiqah*, sebagaimana yang ia tuturkan sendiri dan dikutip dalam *Musnad Aḥmad* (1981: 7: 259), “

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَخْنَسِ أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ يُوسُفَ بْنِ مَاهَكَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَكُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرِيدُ حِفْظَهُ فَنَهَتْنِي قُرَيْشٌ فَقَالُوا إِنَّكَ تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا فَأَمْسَكْتُ عَنْ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنِّي إِلَّا حَقٌّ

Abū Hurairah juga memberikan kesaksian bahwa ‘Abdullāh ibn ‘Amr banyak menulis hadis, “Tidak ada sahabat Nabi saw. yang lebih banyak hadisnya daripadaku, kecuali ‘Abdullah ibn ‘Amr, sebab ia menulis sedangkan saya tidak menulis.” Ad-Dārimī (1998: 1: 34) menukilnya sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَخِيهِ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ : لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– أَكْثَرَ حَدِيثاً عَنِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– مِنِّى إِلاَّ مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو ، فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلاَ أَكْتُبُ

‘Abdullāh ibn ‘Amr juga sering mendiktekan hadis kepada murid-muridnya. Aḥmad (1981: 6: 263) menukil bahwa Abū Sabrah mengatakan bahwa ia pernah ditanya oleh ‘Ubaidullāh

ibn Ziyād tentang telaga Nabi saw. di akhirat nanti. Sebelumnya, ‘Ubaidullah belum percaya adanya telaga itu meskipun ia sudah menanyakan hal itu kepada Abū Barzah, al-Barrā’ ibn ‘Āzib, ‘Ā’iż ibn ‘Amr, dan seorang laki-laki lain. Abū Sabrah menjawab, “Anda akan saya beritahu suatu hadis yang akan memuaskan Anda. Ketika ayah Anda mengirimkan suatu harta kepada Mu‘āwiyah bersama saya, maka saya berjumpa ‘Abdullāh ibn ‘Amr. Beliau memberitahukan dan mengimla’kan hadis-hadis yang beliau dengar dari Nabi saw. Hadis-hadis itu saya tulis dengan tangan saya sendiri, tanpa saya tambahi atau kurangi satu huruf pun.” Setelah membaca hadis-hadis itu, ‘Ubaidullah berkata, “Saya belum pernah mendengar hadis tentang telaga Nabi saw. yang lebih dapat diandalkan daripada hadis yang saya peroleh dari Abū Sabrah.” ‘Ubaidullah pun akhirnya percaya adanya telaga itu, bahkan *ṣaḥīfah* (buku) yang berisi hadis itu diambil dan disimpannya:

حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ الْمُعَلِّمُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِي سَبْرَةَ قَالَكَانَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ يَسْأَلُ عَنْ الْحَوْضِ حَوْضِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ يُكَذِّبُ بِهِ بَعْدَمَا سَأَلَ أَبَا بَرْزَةَ وَالْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ وَعَائِذَ بْنَ عَمْرٍو وَرَجُلًا آخَرَ وَكَانَ يُكَذِّبُ بِهِ فَقَالَ أَبُو سَبْرَةَ أَنَا أُحَدِّثُكَ بِحَدِيثٍ فِيهِ شِفَاءُ هَذَا إِنَّ أَبَاكَ بَعَثَ مَعِي بِمَالٍ إِلَى مُعَاوِيَةَ فَلَقِيتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو فَحَدَّثَنِي مِمَّا سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمْلَى عَلَيَّ فَكَتَبْتُ بِيَدِي فَلَمْ أَزِدْ حَرْفًا وَلَمْ أَنْقُصْ حَرْفًا

Orang-orang yang menyimpan tulisan hadis dari ‘Abdullāh ibn ‘Amr antara lain: Abū Sabrah, Syu‘aib ibn Muḥammadibn

‘Abdullah ibn ‘Amr, Syāfī ibn Matī‘, ‘Abdurraḥman ibn Salamah al-Jumaḥī, ‘Abdullah ibn Rabbāḥ al-Anṣārī.

Al-A‘ẓamī memasukkan namanya dalam Studies in Early Hadith Literature (1978: 43-44), Studies in Early Hadith Literature (1978: 137-138), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 121-125).

39. ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd (w. 32 H.)

Ia termasuk orang yang pertama masuk Islam, ahli qira’at dan ahli fiqh. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah menugaskannya ke Kūfah menjadi guru dan *wazīr.* Al-A‘ẓamī(1978: 44-45; 1992: 125-127) mengutip beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd menulis hadis: (a) Juwaibir meriwayatkan dari aḍ-Ḍaḥḥāk, dari ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd berkata, “Ketika Nabi saw. masih hidup, saya tidak menulis hadis kecuali hadis-hadis tentang *tasyahhud* dan *istikhārah.* (b) Ma‘n mengatakan ‘Abdurraḥman ibn ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd mengeluarkan sebuah *ṣaḥīfah* kepadanya, dan ia bersumpah bahwa *ṣaḥīfah* itu adalah tulisan tangan ayahnya (‘Abdullah ibn Mas‘ūd). (c) Ada riwayat lain yang menuturkan bahwa terdapat sebuah naskah di rumah ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd, atau naskah lain yang disalin dari ‘Abdullāh ibnMas‘ūd.

40. ‘Itbān ibn Mālik al-Anṣārī

Nabi saw. mempersaudarkan ‘Itbān dengan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Anas ibn Mālik pernah menyuruh putranya agar menulis hadis yang diriwayatkan oleh ‘Itbān ibn Mālik. Al-A‘ẓamī mengutip dari *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001: 1: 54) bahwa Sābit meriwayatkan dari Anas ibn Mālik, ia diberitahu Maḥmūd ibn ar-Rabī‘, “Saya datang di Madinah dan bertemu dengan ‘Itbān ibn Mālik. Saya sampaikan kepadanya bahwa saya mendengar suatu hadis yang berasal daripadanya. Ia lalu menjawab, “Ya, pada waktu di Buṣrā ada suatu hal yang menimpa diri saya. Lalu saya diutus menghadap Nabi saw. ” Anas mengatakan, “Hadis ini sangat menarik, maka saya suruh anak saya untuk menulisnya, dan ia pun melakukannya.”

Al-A'ẓamī memasukkan 'Itbān dalam dua bukunya, Studies in Early Hadith Literature (1978: 52), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 127).

41. 'Alī ibn Abī Ṭālib (23 SH-40 H.)

    Ia termasuk sahabat yang menjadi sekretaris Nabi saw., dan memiliki *ṣaḥīfah* dari Nabi saw. yang disimpan dalam sarung pedangnya, sebagaimana kesaksian para muridnya, seperti: Abū Juḥaifah, Abū aṭ-Ṭufail, al-Asytar, Ibrāhīm at-Taimī, Jāriyah ibn Qudāmah, al-Ḥāriṡ ibn Suwaid, Ṭāriq ibn Syihāb, dan Qais ibn 'Abbād.

    Ia sangat menganjurkan dan mendorong murid-muridnya untuk menulis hadis, serta meng*imla*'kan hadis-hadis yang pernah didengar dari Nabi saw. Adapun orang-orang yang menyimpan tulisan hadis 'Alī, di antaranya: al-Ḥāriṡ al-A'war, Ḥuj ibn 'Adī, al-Ḥasan ibn 'Alī, Khilās ibn 'Amr al-Ḥajarī, 'Amir asy-Sya'bī, 'Abdullah ibn 'Abbās, 'Atā' ibn AbīRabbāḥ, dan Mujāhid. Al-A'ẓami memasukkan nama 'Alī ibn Abī Ṭālin dalam ketiga bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 47-48), *Kuttāb an-Nabī*(1981: 150-152), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 127-131).

42. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (40 SH-23 H.)

    Ia adalah sahabat Nabi saw. yang terkenal dengan ketegasan dan kegesitan langkahnya. Al-A'ẓami (1978: 56-58; 1981: 153-154;1992: 131-139) menunjukkan perhatian 'Umar terhadap hadis Nabi saw. 'Umar juga sering menulis hadis-hadis Nabi saw. dalam surat-surat resmi, dengan maksud agar hadis-hadis itu dapat diamalkan oleh umat Islam. Abū 'Uṡmān menuturkan bahwa ketika ia tinggal di Azarbaijan bersama 'Utbah ibn Farqad, 'Umar mengirimkan surat kepadanya, yang di dalamnya terdapat hadis Nabi saw. Riwayat tersebut selengkapnya dalam *Musnad Aḥmad* (1981: : 240) adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَكُنَّا مَعَ عُتْبَةَ بْنِ فَرْقَدٍ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِأَشْيَاءَ يُحَدِّثُهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ فِيمَا كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ لَيْسَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا هَكَذَا وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى

Selain itu, ad-Dāruquṭnī (1990: 387) mengutip riwayat bahwa Abū ‘Ubaidah ibn al-Jarrāḥ menulis surat untuk ‘Umar , lalu ‘Umar menjawab, di dalamnya ‘Umar menyebutkan bahwa Nabi saw. bersabda, “Allah dan Rasul-Nya adalah tuan bagi orang yang tidak mempunyai tuan.”:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ النُّعْمَانِيُّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجَرْجَرَائِيُّ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَيَّاشٍ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حَكِيمِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ قَالَ رَمَى رَجُلٌ رَجُلاً بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ وَلَيْسَ لَهُ وَارِثٌ إِلاَّ خَالٌ فَكَتَبَ فِى ذَلِكَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ إِلَى عُمَرَ وَكَتَبَ عُمَرُ أَنَّ النَّبِىَّ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ « اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلَى مَنْ لاَ مَوْلَى لَهُ وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لاَ وَارِثَ لَه

43. ‘Amr ibn Ḥazm (w. 50 H.)

Nabi saw. pernah mengutusnya menjadi kepada daerah Najran. Nabi saw. juga mengirimkan surat kepadanya yang di dalamnya Nabi saw. menuliskan hadis-hadisnya tentang hukum-hukum bersuci, ṣalat, ganīmah (rampasan perang), zakat, jināyah (pidana), tebusan, dan lain-lain.

‘Amr ibn Ḥazm juga membukukan sura-surat Nabi saw. Buku ini kemudian diriwayatkan oleh putranya, dan sekarang buku ini dicetak bersama dengan buku *I‘lām as-Sā’ilīn ‘an Kutub Sayyid al-Mursalīn* karangan Ibn Ṭūlūn. Berdasarkan keterangan ini, dapat dimengerti bahwa usaha untuk mengumpulkan surat-surat Nabi saw. telah dilakukan sejak masa yang awal sekali, seperti naskah-naskah-naskah yang berisi sejumlah surat-surat Nabi saw. yang disimpan Ibn ‘Abbās. ‘Urwah juga berusaha mengumpulkan surat-surat Nabi saw. sebagaimana dituturkan oleh Ibn Zanjuwaih dalam kitabnya *al-Amwāl.* Oleh sebab itu, al-A‘ẓamī(1978: 48;1992: 139) berkesimpulan bahwa tidak benar anggapan yang menyebutkan bahwa surat-surat itu sudah punah.

44. Fāṭimah az-Zahrā bint Nabi saw.
Al-A‘ẓamī (1978: 51; 1992: 140) mengungkapkan bahwa Fāṭimah menyimpan *ṣaḥīfah* yang berisi wasiat dan hadis-hadis Nabi, sebagaimana dalam kutipan Aḥmad (1981: 5: 376)dari al-Qāsim ibn al-Faḍl bahwa ia diberitahu Muḥammad ibn ‘Alī, “Saya menyalin wasiat Fatimah dan saya kirimkan kepada ‘Umar ibn ‘Abdul‘azīz, yang di dalamnya terdapat keterangan tentang kelambu di mana orang-orang menyangka bahwa kelambu itu dibuat oleh Fāṭimah, yaitu kelambu yang pernah dilihat oleh Nabi saw. kemudian beliau kembali, tidak mau masuk ke rumah:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْفَضْلِ قَالَ قَالَ لَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّكَتَبَ إِلَيَّ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنْ أَنْسَخَ إِلَيْهِ وَصِيَّةَ فَاطِمَةَ فَكَانَ فِي وَصِيَّتِهَا السِّتْرُ الَّذِي يَزْعُمُ النَّاسُ أَنَّهَا أَحْدَثَتْهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا فَلَمَّا رَآهُ رَجَعَ

45. Fāṭimah bint Qais
Hadis-hadis yang disampaikan Fāṭimah bint Qais ditulis oleh

Abū Salamah. Muḥammad ibn ‘Amr menuturkan bahwa ia diberitahu Abū Salamah, “Saya menulis hadis-hadis Nabi saw. langsung dari kata-kata Fāṭimah.” Al-A‘ẓamī memasukkannya ke dalam dua bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 51), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 140).

46. Muḥammad ibn Maslamah al-Anṣārī (31 SH-46 H.)
    Al-A‘ẓamī (1978: 54; 1981: 157-159;1992: 140) mengutip riwayat dari ar-Rāmahurmuzī bahwa ketika Muḥammad ibn Maslamah wafat, di dalam sarung pedangnya ditemukan sebuah *ṣaḥīfah* yang berisi hadis-hadis Nabi saw.
47. Mu‘āż ibn Jabal (20 SH.-18 H.)
    Nabi saw. pernah mengutuskan ke Yaman dan dikirimi surat yang di dalamnya terdapat hadis-hadis Nabi saw. tentang zakat *(ṣadaqah),* dan lain-lain. Al-A‘ẓamī (1978: 53; 1981: 160-162; 1992: 140) mengutip Aḥmad (1981: 5: 228) yang menyebutkan bahwa Mūsā ibn Ṭalḥah menyimpan kitab Mu‘āż yang berisi surat-surat Nabi saw. tadi.
48. Mu‘āwiyah ibn Abū Sufyān (w. 66 H.)
    Al-A‘ẓamī memasukkan namanya dalam ketiga bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 54), *Kuttāb an-Nabī*(1981: 163-164), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 141). Mu‘āwiyah termasuk sekretaris Nabi saw. Ia pernah menulis surat kepada ‘Āisyah untuk dituliskan hadis-hadis yang didengarnya dari Nabi saw., lalu ‘Āisyah menuliskannya. Selain itu, Mu‘āwiyah juga pernah menulis surat kepada al-Mugīrah ibn Syu‘bah untuk dituliskan beberapa hadis Nabi, maka al-Mugīrah pun menuliskannya.
    Mu‘āwiyah sendiri pernah menulis surat kepada ‘Abdurraḥman ibn Syibl agar ia mau mengajarkan hadis-hadis yang ia dengar dari Nabi saw. kepada orang lain. Aḥmad (1981: 4: 94) juga menyebutkan riwayat bahwa Mu‘āwiyah pernah mengirimkan surat kepada Marwān, di dalamnya disebutkan beberapa hadis Nabi saw.

49. Al-Mugīrah ibn Syu'bah (w. 55 H.)
Al-A'ẓamī mengutip dari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*(1993: 1: 155) bahwa Warrād, sekretaris al-Mugīrah, menuturkan bahwa ia menuliskan surat yang didiktekan oleh al-Mugīrah untuk dikirimkan kepada Mu'āwiyah. Di dalam surat tersebut, al-Mugīrah mengatakan, Rasūlullah saw. bersabda, "..."
Al-A'ẓamī memasukkan namanya ke dalam tiga bukunya, Studies in Early Hadith Literature (1978: 54), Kuttāb an-Nabī(1981: 170-171), dan Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih (1992: 141).

50. Umm al-Mu'minīn Maimūnah bint al-Ḥāriṡ al-Hilāliyyah (w. 51 H.)
Nabi saw. menikahi Umm al-Mu'minīn Maimūnah pada tahun 7 H. Hadis-hadisnya diriwayatkan oleh bekas sahayanya, 'Aṭā' ibn Yasār dan Sulaimān ibn Yasār. Aḥmad (1981: 6: 333) menyebutkan dalam kitabnya, *Musnad,* bahwa 'Umar ibn Isḥāq ibn Yasār menuturkan, "Saya membaca kitab 'Aṭā' ibn Yasār bersama penulisnya ('Aṭā' ibn Yasār), di dalamnya tertulis bahwa Maimunah bertanya kepada Nabi saw. tentang mengusap sarung kaki *(khuff),* "Wahai Rasulullah, apakah kita boleh mengusap *khuff* setiap waktu tanpa melepasnyā" Nabi saw. menjawab, "Ya, boleh.":

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ الْحَنَفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِعَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ مَعَ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ قَالَفَسَأَلْتُ مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ عَنْ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكُلَّ سَاعَةٍ يَمْسَحُ الْإِنْسَانُ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلَا يَنْزِعُهُمَا قَالَ نَعَم

Al-A'ẓamī memasukkan namanya dalam satu bukunya, *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 141).

51. An-Nu'mān ibn Basyīr al-Anṣārī (2-65 H.)
Ia menjadi walikota di Ḥimsh. Orang-orang yang menyimpan

tulisan dari an-Nu‘mān ibn Basyīr, antara lain: Qais ibn al-Haiṡam, ad-Ḍaḥḥak ibn Qais, Ḥabīb ibn Sālim. Nama an-Nu‘mān dimasukkan al-A‘ẓami dalam kedua bukunya, *Studies in Early Hadith Literature* (1978: 54), dan *Dirāsāt fī al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa Tārīkhih* (1992: 142).

52. Wāṡilah ibn al-Asqa‘ (22 SH-83 H.)
    Ia mendiktekan hadis kepada murid-muridnya. Al-A‘ẓamī (1978: 59; 1992: 142) mengungkapkan bahwa Ma‘rūf al-Khayyāt pernah melihat Wāṡilah ibn al-Asqa‘ mendiktekan hadis Nabi saw. di hadapan murid-muridnya.

Lampiran 10: Contoh Arti Lambang Periwayatan Hadis *(adawāt at-taḥammul wa al-adā')* yang juga Menunjukkan Penulisan atau Kepemilikan Kitab

1. Imam al-Bukhārī dalam kitabnya, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* hadis no. 5531 menuturkan:

   حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ... قَالَ عَمْرٌو فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ بَيَاضٌ.

   Al-A'ẓamī (1978: 294; 1992: 588) mengungkapkan bahwa meskipun sudah ada *kitāb* dalam mengajarkan hadis itu, istilah *ḥaddaṡanā* tetap dipakai juga.
2. Imam Muslim dalam kitabnya, *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ* hadis no. 2885 menyebutkan 2 sanad sebagai berikut:

   1- وحَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ وَيَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ وَهُوَ ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ يَعْلَى بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ

   2- أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ يَعْلَى بْنُ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ

   Dalam riwayat pertama, dipakai istilah *'an* (dari) dan di situ tidak ada petunjuk adanya suatu tulisan, sedang dalam riwayat kedua dipakai juga istilah *'an* dan dalam sanad tersebut dijelaskan adanya tulisan hadis (al-A'ẓamī, 1978: 294; 1992: 588).
3. Muslim meriwayatkan dalam *kitāb al-Waṣiyyah* hadis no. 3085 bahwa Sayyidinā 'Umar telah mewakafkan tanahnya di Khaibar:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ أَخْبَرَنَا سُلَيْمُ بْنُ أَخْضَرَ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَأَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا...

Bukti bahwa beliau mewakafkan itu disebarkan secara tertulis, tetapi menggunakan kata-kata *'an* (dari) dalam penyebaran itu. Bahkan, dalam riwayat itu juga menyebutkan ungkapan Ibn 'Aun:

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ وَأَنْبَأَنِي مَنْ قَرَأَ هَذَا الْكِتَابَ

(al-A'ẓamī, 1978: 294; 1992: 588).

4. Muslim meriwayatkan dalam *kitāb al-Aqḍiyah* hadis no. 3237 sebagai berikut:

عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَأْدَ الْبَنَاتِ

Setelah riwayat ini, hadis no. 3238 disebutkan:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ حَدَّثَنِي ابْنُ أَشْوَعَ عَنْ الشَّعْبِيِّحَدَّثَنِي كَاتِبُ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَكَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَيَّ بِشَيْءٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ...

Al-A'ẓamī (1978: 294; 1992: 589) mengemukakan bahwa pada sanad pertama tidak menyinggung sama sekali tentang kitab dan tulisan, berbeda halnya dengan sanad kedua, tetapi lambang periwayatan yang digunakan juga tetap *ḥaddaṡanī.*

5. Aḥmad meriwayatkan dalam kitab *Musnad*nya, hadis no. 4404:

حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ كِتَابَ الصَّدَقَةِ فَلَمْ يُخْرِجْهُ إِلَى عُمَّالِهِ حَتَّى قُبِض...

قَالَ أَبِي ثُمَّ أَصَابَتْنِي عِلَّةٌ فِي مَجْلِسِ عَبَّادِ بْنِ الْعَوَّامِ فَكَتَبْتُ تَمَامَ الْحَدِيثِ فَأَحْسَبُنِي لَمْ أَفْهَمْ بَعْضَهُ فَشَكَكْتُ فِي بَقِيَّةِ الْحَدِيثِ فَتَرَكْتُهُ

'Aḥmad mengatakan, *ḥaddaṡanī* Abbād ibn al-'Awwām, *ḥaddaṡanā* Sufyān ibn Ḥusain ...

'Abdullāh ibn Aḥmad mengatakan, kemudian ayahku (Aḥmad ibn Ḥanbal) berkata, "Kemudian saya sakit di tempat 'Abbād ibn al-'Awwām, dan saya tulis hadis itu selengkapnya. Tetapi rasanya saya tidak memahami semuanya, sehingga saya ragu hadis itu seterusnya, maka saya tinggalkan."

Di sini Imam Aḥmad memakai istilah *ḥaddaṡanā* (kami diberitahu oleh ...), padahal beliau menerima hadis itu berdasarkan *imlā'* (al-A'ẓamī, 1978: 295; 1992: 589).

6. *Musnad Aḥmad* hadis no. 6439 menyebutkan:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ الْجَزَرِيُّ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَيُّمَا عَبْدٍ كَاتَبَ عَلَى مِائَةِ أُوقِيَّةٍ فَأَدَّاهَا إِلَّا عَشْرَةَ أَوَاقٍ فَهُوَ عَبْدٌ وَأَيُّمَا عَبْدٍ كَاتَبَ عَلَى مِائَةِ دِينَارٍ فَأَدَّاهَا إِلَّا عَشَرَةَ دَنَانِيرَ فَهُوَ عَبْدٌ

قَالَ عَبْد اللَّهِ بْن أَحْمَد كَذَا قَالَ عَبْدُ الصَّمَدِ عَبَّاسٌ الْجَزَرِيُّ كَانَ فِي النُّسْخَةِ عَبَّاسٌ الْجُوَيْرِيُّ فَأَصْلَحَهُ أَبِي كَمَا قَالَ عَبْدُ الصَّمَدِ الْجَزَرِيُّ

‘Abdullah ibn Aḥmad menjelaskan bahwa ‘Abduṣṣamad mengatakan: ‘Abbās al-Jazarī, padahal dalam naskah tertulis, ‘Abbās al-Juwairī, maka ayahku membetulkannya sesuai dengan petunjuk ‘Abduṣṣamad.

Menurut al-A‘ẓamī (1978: 295), teks ini menunjukkan bahwa Imam Aḥmad ibn Ḥanbal mempunyai naskah kitab hadis yang berasal dari al-Jazarī, dan boleh jadi guru beliau, yaitu ‘Abduṣṣamad membaca naskah kitabnya sendiri. Kemudian Imam Aḥmad memperbaiki kesalahan yang terdapat dalam kitabnya berdasarkan petunjuk guru beliau. Seandainya kesalahan itu tidak disebutkan, barangkali juga tidak akan terdengar adanya kitab itu juga.

7. *Musnad Aḥmad* hadis no. 13068 menyebutkan:

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ قَالَبَلَغَنَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ فِي وَجَعِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ قَاعِدًا مُتَوَشِّحًا بِثَوْبٍ قَالَ أَظُنُّهُ قَالَ بُرْدًا ثُمَّ دَعَا أُسَامَةَ فَأَسْنَدَ ظَهْرَهُ إِلَى نَحْرِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أُسَامَةُ ارْفَعْنِي إِلَيْكَقَالَ يَزِيدُ وَكَانَ فِي الْكِتَابَ الَّذِي مَعِي عَنْ أَنَسٍ فَلَمْ يَقُلْ عَنْ أَنَسٍ فَأَنْكَرَهُ وَأَثْبَتَ ثَابِتًا

Yazīd ibn Hārūn mengatakan, *akhbaranā* Ḥumaid aṭ-Ṭawīl, *‘an Sābit al-Bunānī,* katanya, “Kami diberitahu bahwa Nabi saw. ..” Selanjutnya, Yazīd mengatakan, “Dalam kitab yang ada padaku tertulis *‘an Anas,* tetapi Ḥumaid tidak mau mengatakan *‘an Anas,* ia menolak dan tetap mengatakan *‘an Sābit.*

Al-A‘ẓamī (1978: 295) mengungkapkan bahwa riwayat di atas menunjukkan seorang murid membaca kitab di hadapan gurunya. Dalam kitab itu terdapat kesalahan, dan ia membetulkannya berdasarkan petunjuk gurunya. Namun demikian, ia tetap memakai istilah *akhbaranā* dalam meriwayatkan hadis.

Seandainya tidak ada kesalahan tadi, barangkali kitab itu juga tidak disebut-sebut.

8. *Musnad Aḥmad* hadis no. 20310 menuturkan:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَمْزَةَ حَدَّثَنَا إِيَاسُ بْنُ قَتَادَةَ عَنْ قَيْسٍ يَعْنِي ابْنَ عُبَادٍ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَسْقَطْتُهُ مِنْ كِتَابِي هُوَ عَنْ قَيْسٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

Riwayat ini, menurut al-A'ẓamī (1978: 296; 1992: 590) menunjukkan bahwa seorang guru menjelaskan adanya sebuah kata yang tidak dibaca dalam kitabnya. Ia mengajarkan hadis berdasarkan kitab, tetapi tetap memakai istilah *ḥaddaṡanā.*

9. *Musnad Aḥmad* dalam hadis no. 7711 menyebutkan:

حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ هَمَّامٌ وَجَدْتُ فِي كِتَابِي عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ وَلَا أَظُنُّهُ إِلَّا عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنْ الصُّبْحِ ثُمَّ طَلَعَتْ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ

Hammām tetap menggunakan *ḥaddaṡanā*meskipun ia memperoleh hadis itu melalui *kitab* Basyīr ibn Nahīk (Al-A'ẓamī, 1978: 296; 1992: 590).

10. 'Abdullāh menuliskan dalam *Muqaddimah* kitab *Musnad* (1981: 2) sebagai berikut:

حَدَّثَنِي أَبِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَنْبَلٍ مِنْ كِتَابِهِ حَدَّثَنَا...

Ungkapan demikian ini juga terulang dalam penyampaian beberapa hadis lainnya, di antaranya hadis no. 2062. Al-A'ẓamī (1978: 296; 1992: 590) menegaskan bahwa Imam Aḥmad tidak hanya mengajarkan sebuah hadis saja berdasarkan kitabnya kepada anaknya, tetapi ia mengajarkan seluruh hadis yang terdapat dalam kitab itu kepadanya. Akan

tetapi, ‘Abdullāh ibn Aḥmad dalam kitab itu hampir selalu hanya menyebutkan *ḥaddaśanī abī*, tanpa menyinggung adanya kitab.

11. *Musnad Aḥmad,* hadis no. 13654, di dalamnya disebutkan:

قَالَ عَبْد اللَّهِ قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ قَالَ لِي عَبْدُ الرَّزَّاقِ اكْتُبْ عَنِّي وَلَوْ حَدِيثًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ كِتَابٍ فَقُلْتُ لَا وَلَا حَرْفًا

Kutipan riwayat di atas menunjukkan bahwa Yaḥyā ibn Ma‘īn menulis hadis dari ‘Abdurrazzāq berdasarkan *imlā’* dari kitabnya, dan Yaḥyā tidak mau menulis berdasarkan ingatan ‘Abdurrazzāq saja, namun dalam hadis-hadis yang diriwayatkan Yaḥyā ibn Ma‘īn dari ‘Abdurrazzāq tidak disinggung adanya kitab atau *imlā’* (al-A‘ẓamī, 1978: 297; 1992: 591).

12. *Musnad Aḥmad,* hadis no.2669, di dalamnya disebutkan:

قَالَ عَبْد اللَّهِ قَالَ أَبِي فِي حَدِيثِهِ حَدَّثَنَا بِهِ وَكِيعٌ فِي الْمُصَنَّفِ عَنْ سُفْيَان ...

Al-A‘ẓamī (1978: 297; 1992: 591) mengungkapkan bahwa *al-Muṣannaf* termasuk karangan Wakī‘. Imam Aḥmad juga banyak meriwayatkan hadis dari Wakī‘ dalam kitabnya, *Musnad,* tetapi secara umum ia tidak menyebutkan kitab Wakī‘ kecuali sekali saja, bahkan di dalamnya ia juga tetap menggunakan istilah *ḥaddaśanā.*

13. *Sunan an-Nasā’ī,* hadis no. 3777, di dalamnya disebutkan:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ أَمْلَاهُ عَلَيَّ مِنْ كِتَابِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ

Riwayat di atas menunjukkan bahwa Yaḥyā menggunakan lambang *ḥaddaśanā*untuk metode *imlā’* dari kitab (al-A‘ẓamī, 1978: 297; 1992: 591).

14. Al-A'ẓamī (1978: 297; 1992: 591) mengungkapkan bahwa di dalam *Sunan an-Nasā'ī* disebutkan: Syu'bah meriwayatkan: *'an Qatādah, 'an al-Ḥasan, 'an Samurah,* ia berkaata, "Rasulullah saw. bersabda ..." al-Ḥasan meriwayatkan gadis dari Samurah berdasarkan kitab, tetapi dalam periwayatannya itu umumnya ia tidak pernah menyebut adanya kitab.
15. *Sunan an-Nasā'ī,* hadis no. 2382, di dalamnya disebutkan:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ بَيَانِ بْنِ بِشْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ الْحَوْتَكِيَّةِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِرَجُلٍ عَلَيْكَ بِصِيَامِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَأَرْبَعَ عَشْرَةَ وَخَمْسَ عَشْرَةَقَالَ أَبُو عَبْد الرَّحْمَنِ هَذَا خَطَأٌ لَيْسَ مِنْ حَدِيثِ بَيَانٍ وَلَعَلَّ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنَا اثْنَانِ فَسَقَطَ الْأَلِفُ فَصَارَ بَيَانٌ

Sedangkan pada hadis no. 2383 disebutkan:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا رَجُلَانِ مُحَمَّدٌ وَحَكِيمٌ عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ ابْنِ الْحَوْتَكِيَّةِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ رَجُلًا بِصِيَامِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَأَرْبَعَ عَشْرَةَ وَخَمْسَ عَشْرَة

Muḥammad ibn Manṣūr meriwayatkan hadis *'an Sufyān, 'an Bayān ...*
'Abdurraḥmān berkata, "Ini keliru, sebab hadis itu bukan hadis Bayān. Bisa jadi Sufyān mengatakan, *"Ḥaddaṡanā Iṡnān* (dua orang), lalu alifnya terhapus, sehingga terbaca *Bayān.* Menurut an-Nasā'ī, pendapat 'Abdurraḥman ini benar berdasarkan riwayat lain yang berbunyi, *"Ḥaddaṡanā rajulān* (dua orang)."
Di sini, an-Nasā'ī menyinggung adanya kekeliruan dalam naskah itu, dan hal itu disebabkan adanya kekeliruan dalam penulisan. Namun demikian, an-Nasā'ī tidak menyebutkan

adanya kitab, bahkan dalam meriwayatkan hadis itu juga tetap dipakai istilah *'an* (al-A'ẓamī, 1978: 297; 1992: 591).

16. *Sunan Abi Dāwūd,* hadis no. 213 (2000: 1: 311)

حَدَّثَنَا مُسَدَّدُ بْنُ مُسَرْهَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ عَنْ خَالَتِهِ مَيْمُونَةَ... فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِإِبْرَاهِيمَ فَقَالَ كَانُوا لَا يَرَوْنَ بِالْمِنْدِيلِ بَأْسًا وَلَكِنْ كَانُوا يَكْرَهُونَ الْعَادَةَ قَالَ أَبُو دَاوُد قَالَ مُسَدَّدٌ قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَاوُدَ كَانُوا يَكْرَهُونَهُ لِلْعَادَةِ فَقَالَ هَكَذَا هُوَ وَلَكِنْ وَجَدْتُهُ فِي كِتَابِي هَكَذَا

Musaddad ibn Musarhad berkata, *ḥaddaṡanā* 'Abdullah ibn Dāwūd, *'an* al-A'masy ... tetapi mereka tidak menyukai *'ādah* (tradisi). Selanjutnya Musaddad mengatakan, "Lalu, saya tanyakan kepada 'Abdullāh ibn Dāwud, "Mungkin yang benar mereka tidak menyukai *lil 'ādah* (karena tradisi). Seharusnya begitu, tetapi yang tertulis dalam kitabku demikian.

Al-A'ẓamī (1978: 297; 1992: 592) mengungkapkan bahwa di dalam contoh ini, 'Abdullāh ibn Dāwud mengandalkan kitabnya dalam mengajarkan hadis, meskipun di dalamnya terdapat kesalahan tulis, dan ia tetap memakai istilah *ḥaddaṡanā* untuk maksud itu.

17. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam *Tahżīb at-Tahżīb* (1997: 5: 336) menyebutkan bahwa Imam Aḥmad memuji Ibn al-Mubārok sebagai berikut:

وقال أحمد لم يكن في زمانه اطلب للعلم منه جمع امرا عظيما ما كان أحد أقل سقطا منه كان رجلا صاحب حديث حافظ وكان يحدث من كتاب

Imam Aḥmad memuji ‘Abdullāh ibn al-Mubārok, beliau berkata, “Pada masa ‘Abdullāh

Meski demikian, menurut penelitian al-A‘ẓamī (1978: 297; 1992: 592) terhadap riwayat-riwayat Ibn al-Mubārok yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, hampir tidak ditemukan adanya keterangan tentang kitab Ibn al-Mubārok tersebut.

18. Ar-Rāzī dalam kitabnya, *al-Jarḥ wa at-Ta‘dīl* (1987: 2: 268)menulis:

سمعت احمد بن حنبل وسئل عن شعبة كان يملى عليهم ببغداد أو يقرأ ؟ قال كان يقرأ وكان اربعة انفس يكتبون آدم وعلى النسائي، فقال آدم: صدق كنت سريع الخط وكنت اكتب وكان الناس يأخذون من عندي وقدم شعبة بغداد فحدث فيها اربعين مجلسا في كل مجلس مائة حديث فحضرت انا منها عشرين مجلسا سمعت الفى حديث وفاتني عشرون مجلسا

Ketika Aḥmad ibn Ḥanbal ditanya tentang Syu‘bah, apakah pada waktu di Bagdad Syu‘bah mengajarkan hadis secara *imlā’* atau ia hanya membaca? Ahmad menjawab, “Ia membaca dan yang menulis ada empat orang, antara lain Ādam dan ‘Alī an-Nasā’ī. Ketika Ādam dikonfirmasi tentang hal itu, ia menjawab, “Aḥmad betul. Saya memang cepat menulis, dan saya ketika itu menulis hadis. Sedangkan orang-orang hanya menyalin dari tulisanku. Pada waktu Syu‘bah datang di Bagdad, ia mengajarkan hadisnya sebanyak empat puluh majlis, setiap majlis ia mengajarkan seratus hadis. Saya sendiri mengikuti dua puluh majlis saja, sehingga hanys mendengar hadis dari beliau sebanyak dua ribu hadis, dan tidak mengikuti dua puluh majlis.

Al-A‘ẓamī (1978: 297; 1992: 592) menuturkan bahwa Ādam menggunakan kata *sami‘tu* (saya mendengar), padahal ia sendiri menuturkan bahwa dirinya menulis hadis dari Syu‘bah, dan orang-orang menyalin hadis daripadanya. Akan tetapi, istilah *sami‘tu* pada awalnya tidak menunjukkan adanya penulisan. Oleh karena itu, mereka yang tidak mengetahui maksud istilah ini pasti akan keliru dalam kesimpulannya.

19. Kitab *Muwaṭṭa’ Mālik*telah diriwayatkan oleh sejumlah besar murid-murid beliau. Ahli-ahli hadis sesudah Mālik juga banyak menukil hadis dari kitab ini dan menjadikannya sebagai rujukan untuk buku-buku mereka. Akan tetapi, dalam menukil hadis dari *Muwaṭṭa’* biasanya mereka tidak menyebutkan kitab tersebut, melainkan mereka hanya cukup menyebutkan nama Imam Mālik saja. Al-A‘ẓamī (1978: 297; 1992: 593) mencontohkan hadis dari *Muwaṭṭa’* yang dinukil oleh para ahli hadis sebagai berikut:

1– حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَن صفوانبْنِ سُلَيْم(Mālik, 1990: 4)

2- حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْصفوان بْنِ سُلَيْم (Abū Dāwud, 2000: 1: 118)

3- **أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ صَفْوَانَبْنِ سُلَيْم** (An-Nasā’ī, 1989: 1: 107)

4– أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ مَالِكٍ قِرَاءَةً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْم
(ad-Dārimī, 1998: 2: 361)

5– حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ حَدَّثَنِي صَفْوَانُبْنِ سُلَيْم
(Ibn Mājah, 2005: 1:467)

6– حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ وحَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ إِسْحَقُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مَعْنٌ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانبْنِ سُلَيْم
(at-Tirmiżī, 2001: 1: 117)

7– حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْم

(Aḥmad, 1981: 7: 422)

Menurut al-A'ẓamī, ahli-ahli hadis itu semuanya menukil hadis yang sama dari kitab *al-Muwaṭṭa',* tetapi mereka tidak menyebutkan kitab itu sama sekali. Muḥammad ibn al-Mubārok menggunakan istilah *qira'ah* (membaca), namun hal ini juga belum memberikan petunjuk yang jelas tentang adanya kitab (tulisan). Sedangkan ahli-ahli hadis yang lain tidak menyebutkan sama sekali, bahkan istilah *qira'ah* sekalipun. Di sisi lain, mereka dalam meriwayatkan hadis itu menggunakan istilah *'an,* padahal sebenarnya istilah ini termasuk istilah yang paling lemah dalam metode periwayatan atau penyebaran hadis, sebab hal itu tidak menunjukkan adanya pertemuan langsung antara seorang periwayat dengan gurunya.

20. Kitab al-Magāzī karya Ibn Isḥāq adalah kitab yang masyhur dan populer. Kitab ini diriwayatkan dari Muḥammad ibn Isḥāq oleh sejumlah murid-muridnya, antara lain oleh Ibn Hisyām dan Muḥammad ibn Salamah. Al-A'ẓamī (1978: 298; 1992: 594) melakukan studi komparatif terhadap kedua riwayat tersebut, dan hasilnya ditemukan ada perbedaan mendasar dalam sanadnya:

أخبرنا عبد الله بن الحسن الحراني قال: أنبأنا النفيلي قال: أنبأنا محمد ابن سلمة عن محمد ابن إسحاق

Adapun *tārīkh* manuskrip itu berasal dari tahun 454 H., yaitu ketika hal itu dibacakan di hadapan al-Khaṭīb al-Bagdādī.

Al-A'ẓamī berargumen apabila istilah-istilah itu diambil dan diterapkan begitu saja tanpa mempertimbangkan maksud sebenarnya, maka berarti kitab *al-Magāzī*yang besar dan terdiri dari beberapa jilid itu diriwayatkan secara lisan saja selama berabad-abad, dan hal ini sulit diterima oleh akal sehat. Lebih-lebih teks-teks kitab itu sendiri masih tetap utuh dan

sempurna tanpa adanya pengaruh periwayatan kitab dengan maknanya saja (periwayatan tanpa teks kitab).

Lampiran 11: Teks hadis tentang binatang buruan

1. *Sunan an-Nasā'ī*

2778 – أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ وَهُوَ ابْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرٍو عَنْ الْمُطَّلِبِ عَنْ جَابِرٍ قَالَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادَ لَكُمْقَالَ أَبُو عَبْد الرَّحْمَنِ عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو لَيْسَ بِالْقَوِيِّ فِي الْحَدِيثِ وَإِنْ كَانَ قَدْ رَوَى عَنْهُ مَالِكٌ

2. *Musnad Aḥmad*

14365- حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ الْمُطَّلِبِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ قُتَيْبَةُ فِي حَدِيثِهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ قَالَ سَعِيدٌ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدْ لَكُمْ

14625 – حَدَّثَنَا الْخُزَاعِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ رَجُلٍ مِنْ الْأَنْصَارِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُوا لَحْمَ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدْ لَكُمْ

3. *Sunan at-Tirmiżī*

774– حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ الْمُطَّلِبِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدْ لَكُمْ

قَالَ وَفِي الْبَاب عَنْ أَبِي قَتَادَةَ وَطَلْحَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ جَابِرٍ حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ وَالْمُطَّلِبُ لَا نَعْرِفُ لَهُ سَمَاعًا عَنْ جَابِرٍ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ لَا يَرَوْنَ بِالصَّيْدِ لِلْمُحْرِمِ بَأْسًا إِذَا لَمْ يَصْطَدْهُ أَوْ لَمْ يُصْطَدْ مِنْ أَجْلِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ هَذَا أَحْسَنُ حَدِيثٍ رُوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَقْيَسُ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَقَ

4. *Sunan Abī Dāwūd*

1577– حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ يَعْنِي الْإِسْكَنْدَرَانِيَّ الْقَارِيَّ عَنْ عَمْرٍو عَنْ الْمُطَّلِبِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدْ لَكُمْقَالَ أَبُو دَاوُد إِذَا تَنَازَعَ الْخَبَرَانِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْظَرُ بِمَا أَخَذَ بِهِ أَصْحَابُهُ

5. *As-Sunan al-Kubrā li al-Baihaqī*

(أخبرنا) أبو عبد الله الحافظ أنبأ أبو العباس محمد بن يعقوب أنبأ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنبأ عبد الله بن وهب اخبرني يحيى بن عبد الله بن سالم ويعقوب بن عبد الرحمن الزهري ان عمرا مولى

المطلب اخبرهما عن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لحم صيد البر لكم حلال وانتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم – (وأخبرنا) أبو عبد الله ثنا أبو الحسن اسمعيل بن محمد بن الفضل ثنا جدى ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا سليمان بن بلال عن عمرو بن أبى عمرو عن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم – (ورواه) عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن عمرو بن أبى عمرو عن رجل من بنى سلمة عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم – (أخبرناه) أبو عبد الله الحافظ في آخرين قالوا ثنا أبو العباس أنبأ الربيع أنبأ الشافعي أنبأ عبد العزيز بن محمد فذكره – قال الشافعي ابن أبى يحيى احفظ من الدراوردى وسليمان مع ابن أبى يحيى (قال الشيخ) وكذلك يعقوب بن عبد الرحمن ويحيى بن عبد الله بن سالم وهما مع سليمان من الاثبات –

6. *Al-Mustadrak ʻalā aṣ-Ṣaḥīḥain li al-Ḥākim*

1612 – أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ ، ثنا الحسين بن الحسن المهاجري ، ثنا هارون بن سعيد الأيلي ، ثنا ابن وهب ، أخبرني يعقوب بن عبد الرحمن الزهري ، ويحيى بن عبد الله بن سالم ،

أن عمر ، مولى المطلب أخبرهما ، عن المطلب بن عبد الله بن حنطب ، عن جابر بن عبد الله ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول : « لحم صيد البر لكم حلال ، وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » « هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه »

1705 – حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا بحر بن نصر ، قال : قرئ على ابن وهب ، قال : ثنا يعقوب بن عبد الرحمن ، ويحيى بن عبد الله بن سالم ، أن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب أخبرهما ، عن المطلب بن عبد الله بن حنطب ، عن جابر بن عبد الله ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لحم صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصد لكم » « هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه » وهكذا روي عن مالك بن أنس وسليمان بن بلال ، عن عمرو متصلا مسندا ، وأما حديث مالك فأخبرناه الحسن بن محمد الإسفراييني ، حدثني خالي ، ثنا عبد الله بن يزيد المقرئ ، بمصر ، ثنا محمد بن سليمان بن أبي داود ، ثنا مالك بن أنس ، عن عمرو بن أبي عمرو ، عن المطلب بن عبد الله بن حنطب ، عن جابر بن عبد الله ، رضي الله عنهما ، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه ، أما حديث سليمان بن بلال فحدثناه أبو الحسن إسماعيل بن محمد بن الفضل ،

ثنا جدي ، ثنا سعيد بن كثير بن عفير ، ثنا سليمان بن بلال ، عن عمرو بن أبي عمرو ، عن رجل ، من الأنصار ، عن جابر رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه . « هذا حديث لا يعلل حديث مالك وسليمان بن بلال ويعقوب الإسكندراني فإنهم وصلوه وهم ثقات »

7. *Sunan ad-Dāruquṭnī*

2777 – حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ النَّيْسَابُورِىُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الأَعْلَى حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِى يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَيَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَالِمٍ أَنَّ عَمْرًا مَوْلَى الْمُطَّلِبِ أَخْبَرَهُمَا عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ « لَحْمُ صَيْدِ الْبَرِّ لَكُمْ حَلاَلٌ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَادُ لَكُمْ ».

8. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*

4047 – أخبرنا الحسن بن سفيان ، حدثنا قتيبة بن سعيد ، حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن الإسكندراني ، عن عمرو بن أبي عمرو ، عن المطلب ، عن جابر بن عبد الله قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « صيد البر حلال ما لم تصيدوه ، أو يصاد لكم »

9. *Ṣaḥīh Ibn Khuzaimah*

2438- حدثنا يونس بن عبد الأعلى ، حدثنا ابن وهب ، حدثني يعقوب يعني ابن عبد الرحمن الزهري ، ويحيى بن عبد الله بن سالم ، أن عمرا مولى المطلب ، أخبرهما ، عن المطلب ، وعن عبد الله بن حنطب ، عن جابر بن عبد الله ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لحم صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لا تصيدوه أو يصد لكم » . حدثنا نصر بن مرزوق ، حدثنا أسد يعني ابن موسى ، حدثنا الليث بن سعد ، عن يحيى بن عبد الله وهو ابن سالم ، عن عمرو مولى المطلب بهذا الإسناد مثله سواء ، غير أنه قال : « صيد البر »

10. *Musnad asy-Syāfi'ī*

837 – أخبرنا إبراهيم بن محمد ، عن عمرو بن أبي عمرو ، عن المطلب بن حنطب ، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لحم الصيد لكم في الإحرام حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » أخبرنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي ، عن عمرو بن أبي عمرو ، عن رجل ، من بني سلمة عن جابر رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم هكذا قال الشافعي رضي الله عنه : « وابن أبي يحيى أحفظ من الدراوردي ، وسليمان مع ابن أبي يحيى »

Lampiran 12: Skema sanad hadis tentang binatang buruan bagi orang yang ber*iḥrām*

Lampiran 13: Teks hadis tentang posisi dalam ṣalat berjama'ah

1. *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001), hadis no. 656:
   حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ

2. *Sunan Ibn Mājah* (2005), hadis no. 982:
   حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ ح و حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبِي وَبِشْرُ بْنُ عُمَرَ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ

3. *MusnadAḥmad* (1981), hadis no. 12348:
   حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ وَحَجَّاجٌ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ

   Hadis no. 13392:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاة

Hadis no. 13582:

حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ

4. *Sunan al-Baihaqī*(1980: 3: 100)

اخبرناأبو نصر محمد بن احمد بن اسمعيل البزار بالطابران ثنا أبو النضر محمد بن محمد بن يوسف املاء ثنا عثمان بنسعيد ثنا أبو الوليد الطيالسي ثنا شعبة عن قتادة عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سووا صفوفكم فان تسوية الصف من تمام الصلاة

5. *Sunan ad-Dārimī*(1998), hadis no. 1310:

أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ وَسَعِيدُ بْنُ عَامِرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– :« سَوُّوا صُفُوفَكُمْ ، فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ مِنْ تَمَامِ الصَّلاَةِ

6. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī(1993),* hadis no. 681:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ إِقَامَةِ الصَّلَاة

7. *Sunan Abī Dāwūd* (2000), hadis no. 572:
حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ الطَّيَالِسِيُّ وَسُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصَّفِّ مِنْ تَمَامِ الصَّلَاةِ

8. Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, hadis no. 2174:
أخبرنا أبو خليفة، قال: حدثنا أبو الوليد الطيالسي، قال: حدثنا شعبة، عن قتادةعن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "سووا صفوفكم، فإن تسوية الصف من تمام الصلاة

Lampiran 14: Skema sanad hadis tentang posisi dalam ṣalat berjamaah

Lampiran 15: Teks Hadis *Barīrah*

1. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*(1993), hadis no. 436, 1398, 2023, 2351, 2375, 2524, 2527, 2530, 4707, 4871, 4876, 6223, 6257, 6262:

436– حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْأَتَتْهَا بَرِيرَةُ تَسْأَلُهَا فِي كِتَابَتِهَا فَقَالَتْ إِنْ شِئْتِ أَعْطَيْتُ أَهْلَكِ وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لِي وَقَالَ أَهْلُهَا إِنْ شِئْتِ أَعْطَيْتِهَا مَا بَقِيَ وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً إِنْ شِئْتِ أَعْتَقْتِهَا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَنَا فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَّرَتْهُ ذَلِكَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَقَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ

1398 – حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَاأَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ لِلْعِتْقِ وَأَرَادَ مَوَالِيهَا أَنْ يَشْتَرِطُوا وَلَاءَهَا فَذَكَرَتْ عَائِشَةُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ قَالَتْ وَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَحْمٍ فَقُلْتُ هَذَا مَا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ

2023 – حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْجَاءَتْنِي بَرِيرَةُ فَقَالَتْ كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقُلْتُ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا فَقَالَتْ لَهُمْ فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَتْ إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَسَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

2351 – حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْاشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا

وَلَاءَهَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ فَأَعْتَقْتُهَا فَدَعَاهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا فَقَالَتْ لَوْ أَعْطَانِي كَذَا وَكَذَا مَا ثَبَتُّ عِنْدَهُ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا

2375 – حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْجَاءَتْ بَرِيرَةُ فَقَالَتْ إِنِّي كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ وَقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقَالَتْ عَائِشَةُ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَأُعْتِقَكِ فَعَلْتُ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَذَهَبَتْ إِلَى أَهْلِهَا فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا فَقَالَتْ إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَسَمِعَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ خُذِيهَا فَأَعْتِقِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ رِجَالٍ مِنْكُمْ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَيُّمَا شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ فَقَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ مَا بَالُ رِجَالٍ مِنْكُمْ يَقُولُ أَحَدُهُمْ أَعْتِقْ يَا فُلَانُ وَلِيَ الْوَلَاءُ إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

2524 – حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ أَيْمَنَ الْمَكِّيُّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْدَخَلَتْ عَلَيَّ بَرِيرَةُ وَهِيَ

مُكَاتَبَةٌ فَقَالَتْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ اشْتَرِينِي فَإِنَّ أَهْلِي يَبِيعُونِي فَأَعْتِقِينِي قَالَتْ نَعَمْ قَالَتْ إِنَّ أَهْلِي لَا يَبِيعُونِي حَتَّى يَشْتَرِطُوا وَلَائِي قَالَتْ لَا حَاجَةَ لِي فِيكِ فَسَمِعَ ذَلِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ بَلَغَهُ فَقَالَ مَا شَأْنُ بَرِيرَةَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا وَلْيَشْتَرِطُوا مَا شَاءُوا قَالَتْ فَاشْتَرَيْتُهَا فَأَعْتَقْتُهَا وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَإِنْ اشْتَرَطُوا مِائَةَ شَرْطٍ

2527 – حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْجَاءَتْنِي بَرِيرَةُ فَقَالَتْ كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقَالَتْ إِنْ أَحَبُّوا أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا فَقَالَتْ لَهُمْ فَأَبَوْا عَلَيْهَا فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَتْ إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكِ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَسَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ

اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

2530 – حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْأَتَتْهَا بَرِيرَةُ تَسْأَلُهَا فِي كِتَابَتِهَا فَقَالَتْ إِنْ شِئْتِ أَعْطَيْتُ أَهْلَكِ وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لِي فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَّرْتُهُ ذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ

4707 – حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْكَانَ فِي بَرِيرَةَ ثَلَاثُ سُنَنٍ عَتَقَتْ فَخُيِّرَتْ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبُرْمَةٌ عَلَى النَّارِ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ خُبْزٌ وَأُدْمٌ مِنْ أُدْمِ الْبَيْتِ فَقَالَ أَلَمْ أَرَ الْبُرْمَةَ فَقِيلَ لَحْمٌ تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ وَأَنْتَ لَا تَأْكُلُ الصَّدَقَةَ قَالَ هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ

4871 – حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْكَانَ فِي بَرِيرَةَ ثَلَاثُ سُنَنٍ إِحْدَى السُّنَنِ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ فَخُيِّرَتْ فِي زَوْجِهَا وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْبُرْمَةُ تَفُورُ بِلَحْمٍ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ خُبْزٌ وَأُدْمٌ مِنْ أُدْمِ الْبَيْتِ فَقَالَ أَلَمْ أَرَ الْبُرْمَةَ فِيهَا لَحْمٌ قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ ذَلِكَ لَحْمٌ تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ وَأَنْتَ لَا تَأْكُلُ الصَّدَقَةَ قَالَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ

4876 – حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ أَنَّ عَائِشَةَأَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَأَبَى مَوَالِيهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطُوا الْوَلَاءَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَحْمٍ فَقِيلَ إِنَّ هَذَا مَا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ

6223 – حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَأَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا عَلَيْهَا الْوَلَاءَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

6257 – حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَااشْتَرَتْ بَرِيرَةَ لِتُعْتِقَهَا وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ لِأُعْتِقَهَا وَإِنَّ أَهْلَهَا يَشْتَرِطُونَ وَلَاءَهَا فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ أَوْ قَالَ أَعْطَى الثَّمَنَ قَالَ فَاشْتَرَتْهَا فَأَعْتَقَتْهَا قَالَ وَخُيِّرَتْ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَقَالَتْ لَوْ أُعْطِيتُ كَذَا وَكَذَا مَا كُنْتُ مَعَهُ قَالَ الْأَسْوَدُ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا

6262 – حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَأَرَادَتْ عَائِشَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَقَالَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُمْ يَشْتَرِطُونَ الْوَلَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

2. *Ṣaḥīḥ Muslim* (2001), hadis no. 2762, 2763, 2765:

و حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُأَنَّ بَرِيرَةَ جَاءَتْ عَائِشَةَ تَسْتَعِينُهَا فِي كِتَابَتِهَا وَلَمْ تَكُنْ قَضَتْ مِنْ كِتَابَتِهَا شَيْئًا فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ ارْجِعِي إِلَى أَهْلِكِ فَإِنْ أَحَبُّوا أَنْ أَقْضِيَ عَنْكِ كِتَابَتَكِ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ بَرِيرَةُ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا وَقَالُوا إِنْ شَاءَتْ أَنْ تَحْتَسِبَ عَلَيْكِ فَلْتَفْعَلْ وَيَكُونَ لَنَا وَلَاؤُكِ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِي فَأَعْتِقِي فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَالُ أُنَاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ شَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ شَرْطُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ جَاءَتْ بَرِيرَةُ إِلَيَّ فَقَالَتْ يَا عَائِشَةُ إِنِّي كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ بِمَعْنَى حَدِيثِ اللَّيْثِ وَزَادَ فَقَالَ لَا يَمْنَعُكِ ذَلِكِ مِنْهَا ابْتَاعِي وَأَعْتِقِي وَقَالَ فِي الْحَدِيثِ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ

وحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْدَخَلَتْ عَلَيَّ بَرِيرَةُ فَقَالَتْ إِنَّ أَهْلِي كَاتَبُونِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي تِسْعِ سِنِينَ فِي كُلِّ سَنَةٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقُلْتُ لَهَا إِنْ شَاءَ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَأُعْتِقَكِ وَيَكُونَ الْوَلَاءُ لِي فَعَلْتُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَأَتَتْنِي فَذَكَرَتْ ذَلِكَ قَالَتْ فَانْتَهَرْتُهَا فَقَالَتْ لَا هَا اللَّهِ إِذَا قَالَتْ فَسَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا

وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ فَفَعَلْتُ قَالَتْ ثُمَّ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشِيَّةً فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ كِتَابُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ مَا بَالُ رِجَالٍ مِنْكُمْ يَقُولُ أَحَدُهُمْ أَعْتِقْ فُلَانًا وَالْوَلَاءُ لِي إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

3. *Sunan at-Tirmiżī*(2001), hadis no. 1177 & 2051

1177– حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَأَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا الْوَلَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الثَّمَنَ أَوْ لِمَنْ وَلِيَ النِّعْمَةَقَالَ وَفِي الْبَاب عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ قَالَ وَمَنْصُورُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ يُكْنَى أَبَا عَتَّابٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ الْعَطَّارُ الْبَصْرِيُّ عَنْ ابْنِ الْمَدِينِيِّ قَال سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ إِذَا حُدِّثْتَ عَنْ مَنْصُورٍ فَقَدْ مَلَأْتَ يَدَكَ مِنْ الْخَيْرِ لَا تُرِدْ غَيْرَهُ ثُمَّ قَالَ يَحْيَى مَا أَجِدُ فِي إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَمُجَاهِدٍ أَثْبَتَ مِنْ مَنْصُورٍ قَالَ مُحَمَّدٌ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ قَالَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ مَنْصُورٌ أَثْبَتُ أَهْلِ الْكُوفَةِ

2051 – حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَأَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا الْوَلَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الثَّمَنَ أَوْ لِمَنْ وَلِيَ النِّعْمَةَقَالَ أَبُو عِيسَى وَفِي الْبَاب عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

4. *Sunan Abī Dāwud* (2000), hadis no. 3428& 3429

3428– حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُأَنَّ بَرِيرَةَ جَاءَتْ عَائِشَةَ تَسْتَعِينُهَا فِي كِتَابَتِهَا وَلَمْ تَكُنْ قَضَتْ مِنْ كِتَابَتِهَا شَيْئًا فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ ارْجِعِي إِلَى أَهْلِكِ فَإِنْ أَحَبُّوا أَنْ أَقْضِيَ عَنْكِ كِتَابَتَكِ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ بَرِيرَةُ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا وَقَالُوا إِنْ شَاءَتْ أَنْ تَحْتَسِبَ عَلَيْكِ فَلْتَفْعَلْ وَيَكُونُ لَنَا وَلَاؤُكِ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِي فَأَعْتِقِي فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَالُ أُنَاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَنْ

اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ شَرَطَهُ مِائَةَ مَرَّةٍ شَرْطُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ

3429– حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ جَاءَتْ بَرِيرَةُ لِتَسْتَعِينَ فِي كِتَابَتِهَا فَقَالَتْ إِنِّي كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقَالَتْ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا عَدَّةً وَاحِدَةً وَأَعْتِقَكِ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَهَبَتْ إِلَى أَهْلِهَا وَسَاقَ الْحَدِيثَ نَحْوَ الزُّهْرِيِّ زَادَ فِي كَلَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آخِرِهِ مَا بَالُ رِجَالٍ يَقُولُ أَحَدُهُمْ أَعْتِقْ يَا فُلَانُ وَالْوَلَاءُ لِي إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

5. *Sunan an-Nasā'ī*(1989), hadis no. 2567, 3393, 3395, 3396, 3397, 3399, 3400, 4564, 4576, 2512

2567– أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ يَزِيدَ قَالَ حَدَّثَنَا بَهْزُ بْنُ أَسَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَتُعْتِقَهَا وَإِنَّهُمْ اشْتَرَطُوا وَلَاءَهَا فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَخُيِّرَتْ حِينَ أُعْتِقَتْ وَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَحْمٍ فَقِيلَ هَذَا مِمَّا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا

3393- أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَهَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ قَالَتْ فَأَعْتَقْتُهَا فَدَعَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا قَالَتْ لَوْ أَعْطَانِي كَذَا وَكَذَا مَا أَقَمْتُ عِنْدَهُ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا

3396 – أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا وَلَاءَهَا فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُتِيَ بِلَحْمٍ فَقِيلَ إِنَّ هَذَا مِمَّا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ وَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا

3397 – أَخْبَرَنَا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ أَنْبَأَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَاتَبَتْ بَرِيرَةُ عَلَى نَفْسِهَا بِتِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِأُوقِيَّةٍ فَأَتَتْ عَائِشَةَ تَسْتَعِينُهَا فَقَالَتْ لَا إِلَّا أَنْ يَشَاءُوا أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لِي فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ فَكَلَّمَتْ فِي ذَلِكَ أَهْلَهَا فَأَبَوْا عَلَيْهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَجَاءَتْ إِلَى عَائِشَةَ وَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ فَقَالَتْ لَهَا مَا قَالَ أَهْلُهَا فَقَالَتْ لَا هَا اللَّهِ إِذًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا هَذَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ بَرِيرَةَ أَتَتْنِي تَسْتَعِينُ بِي عَلَى كِتَابَتِهَا فَقُلْتُ لَا إِلَّا أَنْ يَشَاءُوا أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لِي فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا عَلَيْهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُونَ أَعْتِقْ فُلَانًا وَالْوَلَاءُ لِي كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَكُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ فَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَانَ عَبْدًا فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا قَالَ عُرْوَةُ فَلَوْ كَانَ حُرًّا مَا خَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

3399–أَخْبَرَنَا الْقَاسِمُ بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ دِينَارٍ قَالَ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ سِمَاكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ مِنْ أُنَاسٍ مِنْ الْأَنْصَارِ فَاشْتَرَطُوا الْوَلَاءَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ وَلِيَ النِّعْمَةَ وَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا وَأَهْدَتْ لِعَائِشَةَ لَحْمًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لَوْ وَضَعْتُمْ لَنَا مِنْ هَذَا اللَّحْمِ قَالَتْ عَائِشَةُ تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ لَنَا هَدِيَّةٌ

3400– أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ الْكَرْمَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَ وَكَانَ وَصِيَّ أَبِيهِ قَالَ وَفَرِقْتُ أَنْ أَقُولَ سَمِعْتُهُ مِنْ أَبِيكَ قَالَتْ عَائِشَةُسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَرِيرَةَ وَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهَا وَاشْتُرِطَ الْوَلَاءُ لِأَهْلِهَا فَقَالَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ قَالَ وَخُيِّرَتْ وَكَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ مَا أَدْرِي وَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَحْمٍ فَقَالُوا هَذَا مِمَّا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ قَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ

4564– أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يُحَدِّثُ عَنْ عَائِشَةَأَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ لِلْعِتْقِ وَأَنَّهُمْ اشْتَرَطُوا وَلَاءَهَا فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَحْمٍ فَقِيلَ هَذَا تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ وَخُيِّرَتْ

4576–أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُأَنَّ بَرِيرَةَ جَاءَتْ عَائِشَةَ تَسْتَعِينُهَا فِي كِتَابَتِهَا شَيْئًا فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ ارْجِعِي إِلَى أَهْلِكِ فَإِنْ أَحَبُّوا أَنْ أَقْضِيَ عَنْكِ كِتَابَتَكِ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ بَرِيرَةُ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا وَقَالُوا إِنْ شَاءَتْ أَنْ تَحْتَسِبَ عَلَيْكِ فَلْتَفْعَلْ وَيَكُونَ لَنَا وَلَاؤُكِ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِي وَأَعْتِقِي فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَمَنْ اشْتَرَطَ شَيْئًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ وَشَرْطُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ

6. Ibn Mājah (2005), hadis no. 2512

2512– حدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ بَرِيرَةَ أَتَتْهَا وَهِيَ مُكَاتَبَةٌ قَدْ كَاتَبَهَا أَهْلُهَا عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فَقَالَتْ لَهَا إِنْ شَاءَ أَهْلُكِ عَدَدْتُ لَهُمْ عَدَّةً وَاحِدَةً وَكَانَ الْوَلَاءُ لِي قَالَ فَأَتَتْ أَهْلَهَا فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِطَ الْوَلَاءَ لَهُمْ فَذَكَرَتْ عَائِشَةُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ افْعَلِي قَالَ فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ رِجَالٍ

يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ كِتَابُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَالْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

7. Ad-Dārimī (1998), hadis no. 2344

2344– أَخْبَرَنَا سَهْلُ بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ : أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِىَ بَرِيرَةَ فَأَرَادَ مَوَالِيهَا أَنْ يَشْتَرِطُوا وَلاَءَهَا ، فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ :« اشْتَرِيهَا ، فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ». فَاشْتَرَتْهَا فَأَعْتَقَتْهَا ، وَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا وَكَانَ حُرًّا ، وَأَنَّ النَّبِىَّ –صلى الله عليه وسلم– أُتِىَ بِلَحْمٍ فَقَالَ :« مِنْ أَيْنَ هَذَا؟ ». قِيلَ تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ. فَقَالَ :« هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ ».

8. *Muwaṭṭa'* Mālik (1990), hadis no. 1275

1275– حَدَّثَنِي مَالِك عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا قَالَتْ جَاءَتْ بَرِيرَةُ فَقَالَتْ إِنِّي كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي فَقَالَتْ عَائِشَةُ إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ عَنْكِ عَدَدْتُهَا وَيَكُونَ لِي وَلَاؤُكِ فَعَلْتُ فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا فَقَالَتْ لَهُمْ ذَلِكَ فَأَبَوْا عَلَيْهَا فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فَقَالَتْ لِعَائِشَةَ إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ

عَلَيْهِمْ ذَلِكَ فَأَبَوْا عَلَيَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهَا فَأَخْبَرَتْهُ عَائِشَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

9. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal* (1981), hadis no.23057, 23381, 23695, 23882, 24198, 24294, 24388, 2344.

23057 – حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ فِي بَرِيرَةَ ثَلَاثُ قَضِيَّاتٍ أَرَادَ أَهْلُهَا أَنْ يَبِيعُوهَا وَيَشْتَرِطُوا الْوَلَاءَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ قَالَ وَعُتِقَتْ فَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا قَالَتْ وَكَانَ النَّاسُ يَتَصَدَّقُونَ عَلَيْهَا فَتُهْدِي لَنَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ لَكُمْ هَدِيَّةٌ فَكُلُوهُ

23381–حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى قَالَ حَدَّثَنِي لَيْثٌ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَأَنَّ بَرِيرَةَ جَاءَتْ عَائِشَةَ تَسْتَعِينُهَا فِي كِتَابَتِهَا

وَلَمْ تَكُنْ قَضَتْ مِنْ كِتَابَتِهَا شَيْئًا فَقَالَتْ لَهَا عَائِشَةُ ارْجِعِي إِلَى أَهْلِكِ فَإِنْ أَحَبُّوا أَنْ أَقْضِيَ عَنْكِ كِتَابَتَكِ وَيَكُونَ وَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ بَرِيرَةُ لِأَهْلِهَا فَأَبَوْا وَقَالُوا إِنْ شَاءَتْ أَنْ تَحْتَسِبَ عَلَيْكِ فَلْتَفْعَلْ وَلْيَكُنْ لَنَا وَلَاؤُكِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابْتَاعِي فَأَعْتِقِي فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ قَالَتْ ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَالُ أُنَاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَيْسَ لَهُ وَإِنْ شَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ شَرْطُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ

23695 – حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا زَائِدَةُ قَالَ حَدَّثَنَا سِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَأَنَّهَا اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ مِنْ نَاسٍ مِنْ الْأَنْصَارِ فَاشْتَرَطُوا الْوَلَاءَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَلَاءُ لِمَنْ وَلِي النِّعْمَةَ قَالَ وَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا فَأَهْدَتْ إِلَى عَائِشَةَ لَحْمًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ صَنَعْتُمْ لَنَا مِنْ هَذَا اللَّحْمِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ تُصُدِّقَ بِهِ عَلَى بَرِيرَةَ فَقَالَ هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ لَنَا هَدِيَّةٌ

23882 – حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْأَتَتْنِي بَرِيرَةُ تَسْتَعِينُنِي فِي مُكَاتَبَتِهَا فَقُلْتُ لَهَا إِنْ شَاءَ مَوَالِيكِ

صَبَبْتُ لَهُمْ ثَمَنَكِ صَبَّةً وَاحِدَةً وَأَعْتَقْتُكِ فَاسْتَأْمَرَتْ مَوَالِيَهَا فَقَالُوا لَا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِطَ لَنَا الْوَلَاءَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

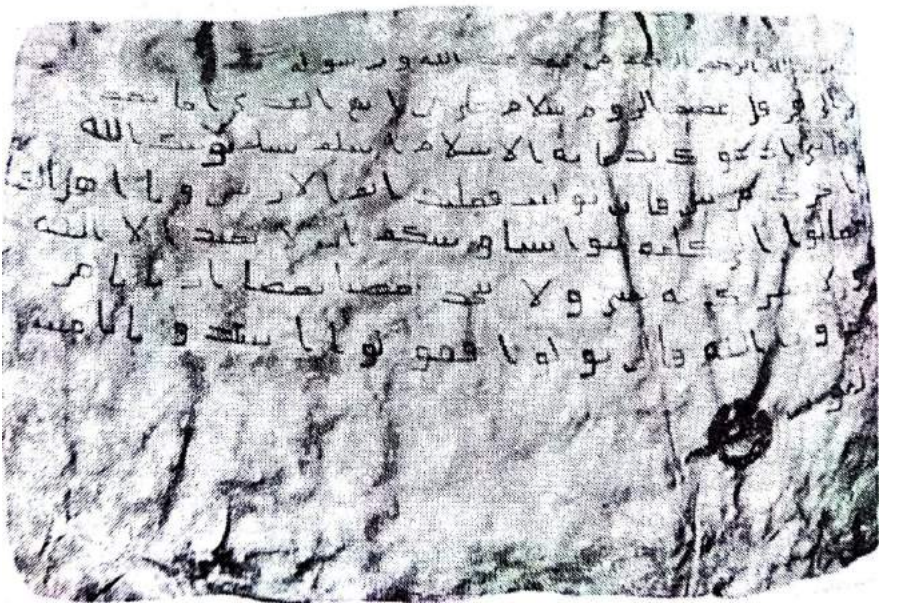
24198 – حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْاشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَهَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ قَالَتْ فَاشْتَرَيْتُهَا فَأَعْتَقْتُهَا قَالَتْ فَدَعَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا

24294 – حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ تَقُولُإِنَّ بَرِيرَةَ كَانَتْ مُكَاتِبَةً لِأُنَاسٍ مِنْ الْأَنْصَارِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَبْتَاعَهَا فَأَمَرْتُهَا أَنْ تَأْتِيَهُمْ فَتُخْبِرَهُمْ أَنِّي أُرِيدُ أَنْ أَبْتَاعَهَا فَأُعْتِقَهَا فَقَالُوا إِنْ جَعَلْتِ لَنَا وَلَاءَهَا ابْتَعْنَاهَا مِنْهَا فَاسْتَفْتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمِرْجَلُ يَفُورُ بِلَحْمٍ فَقَالَ مِنْ أَيْنَ لَكِ هَذَا قُلْتُ أَهْدَتْهُ لَنَا بَرِيرَةُ وَتُصُدِّقَ بِهِ عَلَيْهَا فَقَالَ هَذَا لِبَرِيرَةَ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ قَالَتْ وَكَانَتْ تَحْتَ عَبْدٍ فَلَمَّا أَعْتَقَهَا

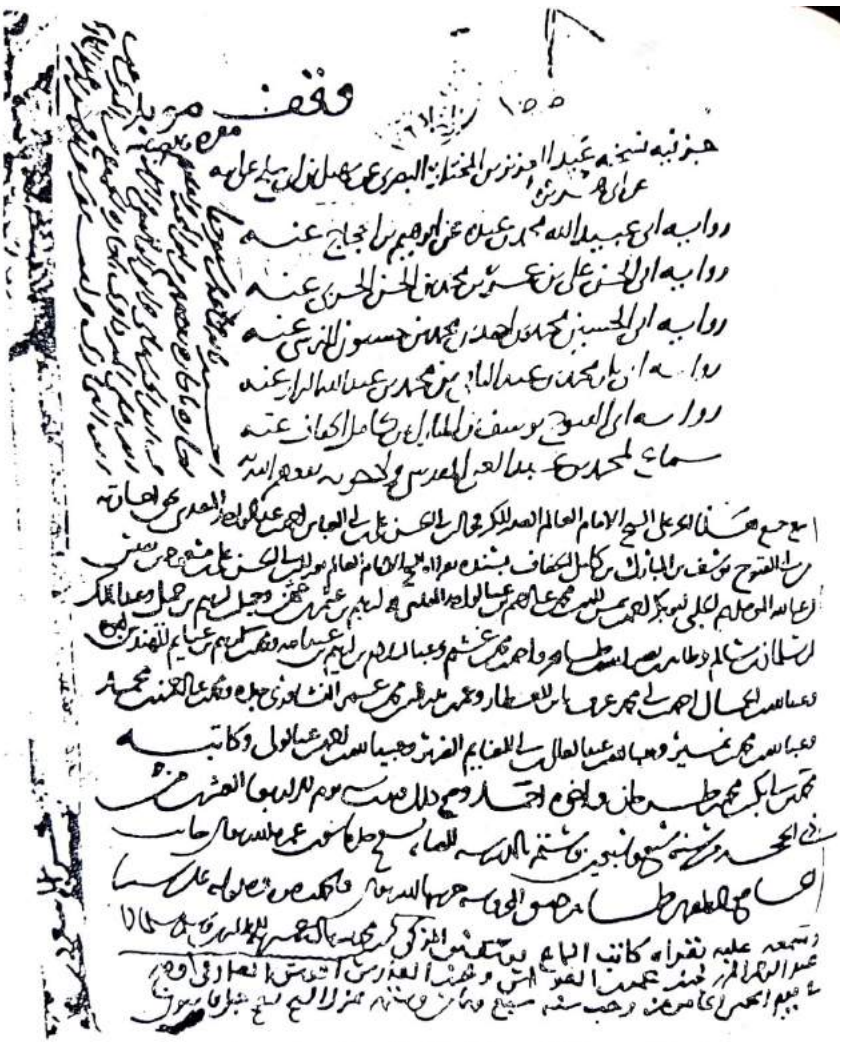
قَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَارِي فَإِنْ شِئْتِ أَنْ تَمْكُثِي تَحْتَ هَذَا الْعَبْدِ وَإِنْ شِئْتِ أَنْ تُفَارِقِيهِ

24388 – حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَااشْتَرَتْ بَرِيرَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَشْتَرِي بَرِيرَةَ وَأَشْتَرِطُ لَهُمْ الْوَلَاءَ قَالَ اشْتَرِي فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ وَلِيَ النِّعْمَةَ أَوْ لِمَنْ أَعْتَقَ

Lampiran 16: Surat Nabi saw. untuk Hiraklius, Raja Byzantium



Lampiran 17: Halaman Depan Manuskrip Suhail ibn Abī Ṣāliḥ



راموز الصفحة الاولى من مخطوطة نسخة سهيل بن ابي صالح

The Title of the Nuskhah of Suhail

Lampiran 18: Halaman Akhir Manuskrip Suhail ibn Abī Ṣāliḥ

راموز الصفحة الاخيرة من مخطوطة نسخة سهيل بن ابي صالح

The End of The Nuskhah of Suhail

BIODATA PENULIS

Dr. Hj. Umma Farida, Lc., MA dilahirkan pada 27 Maret 1979, di Demak, dari pasangan Drs. KH. Muhammad Asyiq dan Hj. Rohmatun. Ia mengawali pendidikan formalnya di Madrasah Ibtida'iyah Sultan Fatah Demak (1985-1991), dan melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Nahdlatul Ulama Demak (1991-1994). Pendidikan menengah atas ditempuh di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) MAN I Surakarta (1994-1997). Sedangkan pendidikan tingginya untuk jenjang S1 diselesaikan di Kuliyyah al-Banāt Syu'bah Uṣūluddīn Qism al-Ḥadīs wa 'Ulūmuh Jāmi'ah al-Azhar asy-Syarīf Cairo, Mesir (1997-2001). Jenjang Magister ditempuh di Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Konsentrasi Tafsir Hadits (2002-2005), menyelesaikan studi program Doktor di UIN Walisongo Semarang (2009-2013), dan mengikuti *Post-doctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education* (POSFI) Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI di Sousse University Tunisia (2015) dan *Short Course Overseas Reasearch Methodology* di Monash University Melbourne Australia (2019).

Karir penulis diawali tahun 2001 dengan mengajar di Lembaga Bahasa Arab dan Studi Islam (Program D2) Al-Imārāt Bandung

(2001-2002). Pada tahun 2002 diterima sebagai Dosen Tidak Tetap pada Fakultas Dirāsāt Islāmiyyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan setahun kemudian ditetapkan sebagai Dosen Tetap/PNS pada Fakultas yang sama. Pada tahun 2006, ia mengajukan mutasi mengikuti suami ke IAIN Kudus sampai sekarang.

Amanah yang pernah dipegang selama menempuh karir sebagai dosen adalah menjadi Sekretaris Unit Pembinaan Bahasa (UBINSA) (2007), Ketua Prodi Tafsir Hadits (2007-2010), Sekretaris Jurusan Ushuluddin (2010-2012), Kepala Pusat Peningkatan Mutu Pendidikan (PPMP) (2012-2013) dan Ketua Jurusan Ushuluddin (2013-2017).

Pengalaman organisasi yang diperoleh selama studi yaitu: Ketua OSIS MTs NU Demak (1992-1993), Sekretaris Umum Organisasi Pelajar Program Khusus (OPPK) MAPK MAN I Surakarta (1995-1996), Ketua Umum Persatuan Pelajar & Mahasiswi Indonesia (WIHDAH-PPMI) Cairo Mesir (1999-2000). Kini, ia aktif sebagai Ketua II Pimpinan Cabang Fatayat NU Kabupaten Demak (2016-2022), Dewan Pakar IKA-PMII Cabang Demak (2015-2020) dan Sekretaris Umum Pimpinan Wilayah Muslimat NU Propinsi Jawa Tengah (2011-2016 & 2017-2022).

Beberapa buku yang telah terbit yaitu: Madzahib Tafsir (Idea Press Yogyakarta, 2007), *al-Muqtaṭafāt min Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyyah* (Nora Media, 2008), Paradigma Periwayatan dan Kritik Matan Hadis: Perspektif Jamal al-Banna (Idea Press Yogyakarta, 2009), Naqd al-Hadits (Brilliant Media Utama, 2009), Pemikiran dan Metode Tafsir al-Qur'an Kontemporer (Idea Press Yogyakarta, 2010), Metode Penelitian Hadis (Idea Press Yogyakarta, 2010), *al-Kutub as-Sittah:* Karakteristik, Metode dan Sistematika Penulisannya (Idea Press Yogyakarta, 2011), 25 Perempuan Teladan: Para Istri, Putri, dan Sahabat Perempuan Nabi saw. (Idea Press Yogyakarta, 2012). Penulis juga pernah menerjemahkan beberapa buku berbahasa Arab antara lain: Tafsir Ayat-ayat Yaa Ayyuhal Ladziina Aamanu Jilid 1 & 2 (Pustaka al-Kautsar Jakarta, 2004), Mengembangkan Kreatifitas Anak (Pustaka al-Kautsar Jakarta,

2005), Rumah Tanpa Hutang (Pustaka al-Kautsar Jakarta, 2005), Dua Puluh Lima Cara Mempengaruhi Jiwa dan Akal Anak (Pustaka al-Kautsar Jakarta, 2005), Kontribusi MM. Azami dalam Studi Hadis (Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2018), dan mengedit buku Konsep Manajemen Pendidikan menurut al-Qur'an dan Hadis (Idea Press Yogyakarta, 2015). Selain itu, penulis juga aktif mengikuti beberapa pelatihan dan seminar ilmiah, serta menulis artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal nasional ataupun internasional.

SIDANG SENAT TERBUKA
PENGUKUHAN GURU BESAR
Prof. Dr. Hj. Umma faridah, Lc., M.A.
sebagai
Guru Besar Ilmu Hadis pada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Kudus
Kudus, 10 Februari 2023
@iain_kudus
@iain_kudus_
Humas IAIN Kudus
iainkudus.ac.id
@iain_kudus

IAIN KUDUS

WAKIL REKTOR 1
WAKIL REKTOR 2
detikcom

FATAYAT NU

PIMPINAN CABANG
FATAYAT NU KABUPATEN DEMAK

Mengucapkan

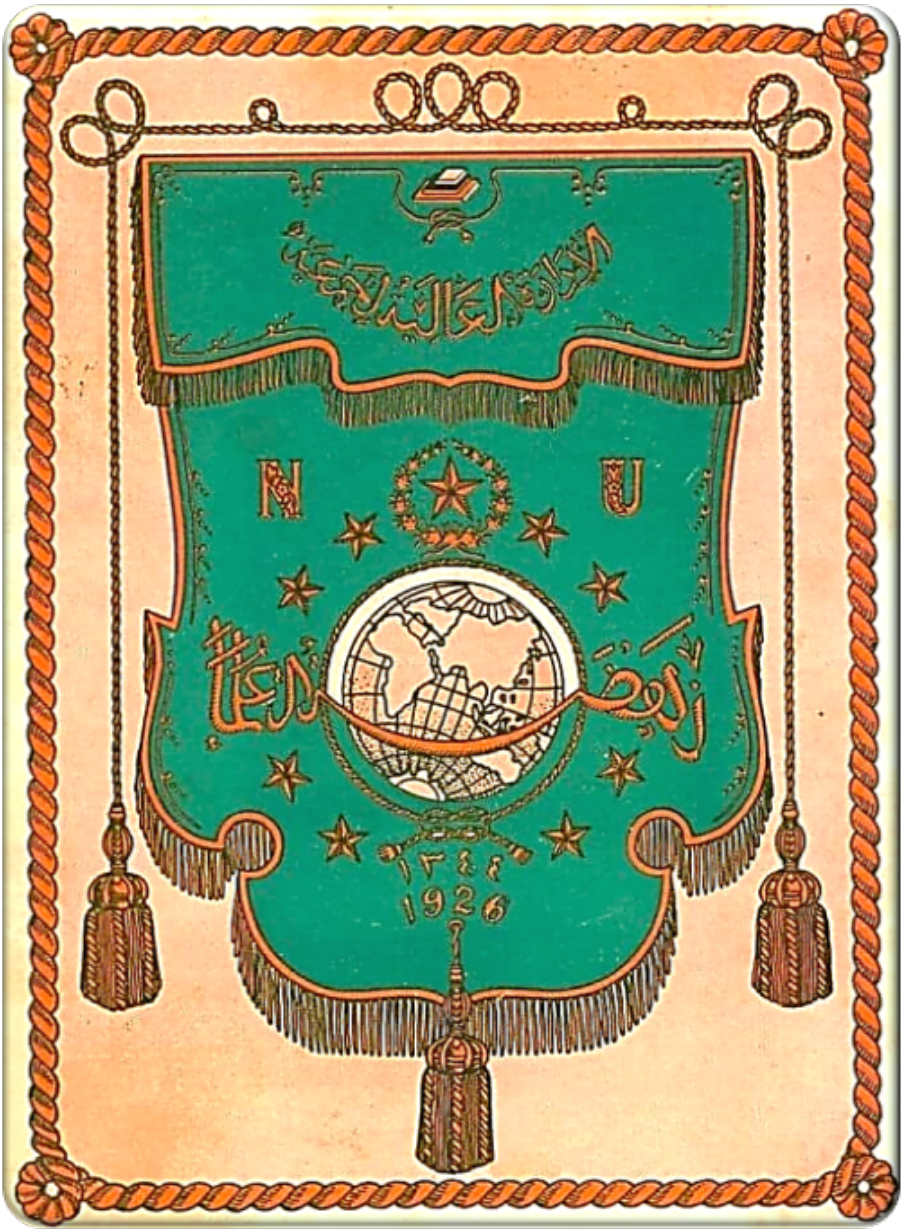
Selamat & Sukses

Atas diraihnya gelar

GURU BESAR
DALAM BIDANG ILMU HADITS

Prof. Dr. Hj. Umma Farida, Lc., M.A.

Pembina PC Fatayat NU Kab.Demak
Periode 2022-2027


الإدارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

IAIN
KUDUS

Persoalan ketiadaan data historis yang dapat memastikan otentisitas hadis telah mendorong sejumlah sarjana hadis melakukan penelitian intensif dalam rangka meneguhkan kebenaran hadis sebagai sesuatu yang memang bersumber dari Nabi saw. Salah satunya dilakukan oleh ulama hadis dari India, Muhammad Mushthafa al-A'zhami (1930-2017) yang berupaya mengkaji hadis dengan menunjukkan bukti ilmiah yang menjadi keraguan para pemikir Muslim dan Islamisis, khususnya Joseph Schacht.

Al-A'zhami, dinyatakan Arthur John Arberry (1905-1969) merupakan sarjana yang memiliki ketelitian tinggi sehingga mampu menghasilkan karya yang menakjubkan, karena telah menunjukkan bahwa proses transmisi hadis secara tertulis telah ada sejak masa Nabi saw. hingga pertengahan abad III H. dengan lebih menekankan pada data historis. Selain itu, al-A'zhami adalah salah satu sarjana yang mengkaji pemikiran Islamisis dari lingkungan Islamisis sendiri, tepatnya di Cambridge. Meski cukup lama menempuh studi di Cambridge dan banyak bergaul dengan para Islamisis, namun al-A'zhami memiliki pandangan yang berbeda, bahkan justru mengkritisi mereka.

Buku ini memotret secara utuh kontribusi al-A'zhami dalam studi hadis, dan pembelaannya terhadap orisinalitas dan otentisitas hadis, baik dari *outsider* seperti Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht ataupun *insider* seperti Ahmad Amin dan Mahmud Abu Rayyah.

Studi ini bermanfaat bagi pengembangan khazanah keilmuan dalam hadis yang bersumber dari sarjana hadis Muslim kontemporer, serta menjernihkan problematika yang muncul dan menjadi perdebatan di kalangan sarjana Muslim dan Barat seputar historisitas dan otentisitas hadis.

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA
(Direktur Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI)

Syaikh Muhammad Mushthafa al-A'zhami dikenal sebagai guru besar bidang Ilmu Hadis. Karyanya sudah cukup banyak dan beredar di dunia, termasuk Indonesia. Penelitian dan analisis kritis beliau mampu melemahkan dan mematahkan argumentasi para orientalis yang mencoba memperlemah eksistensi hadis Nabi yang disebut mereka sebagai karya para yuris Muslim abad kedua dan ketiga Hijriyah. Karya Umma Farida ini akan menambah referensi tentang peran dan kontribusi beliau terhadap studi hadis. Karena itu, bagi peminat bidang ilmu hadis sangat perlu membacanya.

Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag
(Rektor UIN Walisongo Semarang)

Buku ini mengantarkan pemikiran dari *muhaddis* kontemporer, Muhammad Mushthafa al-A'zhami, tentang hadis dan otentisitas hadis, sekaligus menunjukkan kontribusi pemikirannya dalam hadis dan pengaruhnya bagi perkembangan kesarjanaan hadis.

Dr. H. Muhammad Alfatih Suryadilaga, M.Ag
(Ketua Asosiasi Ilmu Hadis Indonesia/ASILHA)

ISBN 978-602-229-939-4
9 786022 299394
PUSTAKA PELAJAR
Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail:pustakapelajar@yahoo.com
website:pustakapelajar.co.id